نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العددان السابع والثامن عشر، السنة الخامسة
شتاء وربيع ٢٠١٠م ١٤٣١هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب - خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني : deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيع

- **لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس، دار المحجة البيضاء، هاتف: ٢٨٧١٧٩(٩٦١٣+).**
- **مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).**
- **جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.**
- **الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.**
- **المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.**
- **العراق، بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت / النجف الأشرف، مكتبة الحمندي، هاتف: ٧٨٠٢٤٥٠٢٣(٩٦٣+) / البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء.**
- **سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).**
- **إيران، قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦(٩٨٢٥١+)؛ ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+).**
- **شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات : http://www.neelwafurat.com**
- **المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com**
- **بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع،** Chalton Street 88 London NW1 1HJ . United Kingdom . Tel: (+4420) 73834037

محتويات العدد

العدد السابع والثامن عشر. شتاء وربيع ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

ملف العدد: الدراسات القرآنية، إشكالية الوحي والمعضلات التفسيرية/٢/

دراسات:

قراءات:

الإصلاح الديني

الثغرات، الإخفاقات، والإشكاليات

ـ الحلقة الأولى ـ

حيدر حب الله

تمهيد

شهد العالم الإسلامي منذ أواسط القرن التاسع عشر حركات نهوض وإصلاح وإحياء، تسارعت وتائرها إلى النصف الثاني من القرن العشرين، وما تزال مستمرةً إلى يومنا هذا.

ولا شك أنّ مقولات النهضة والإصلاح والإحياء ظلّت تلاحق المفكّرين المسلمين طيلة هذين القرنين، وقد حُقّقت إنجازات كبرى على هذا الصعيد، وقدّمت أفكار وتصورات ونُظُم سعت لسدّ الثغرات، وحلّ المشكلات، وإصلاح الأوضاع... وقد تعرّض المصلحون الدينيون في الساحة الإسلاميّة خلال هذه المدّة للكثير من الظلم والقمع والإقصاء والتهميش والتهشيم، لكنّهم ظلّوا في غالب الحالات صامدين بوجه الهزّات والزلازل، التي كان يصنعها خصومهم على الدوام في الداخل والخارج، وقدّموا قوافل من المضحّين في سبيل الرقيّ بالأمّة الإسلامية، دون تقصير أو تخاذل.

لكن رغم ذلك كلّه، ورغم جهود مضنية لا يقدر القلم ولا اللسان على وصفها، إلا أنّ أغلب حركات النهوض وتيارات الإصلاح ـ وبين النهوض والإصلاح تواصل وتقاطع ـ عانت من إخفاقات كبرى، ويشهد على ذلك أنّ العالم الإسلامي مازال يعاني إلى يومنا هذا من الكثير من المشاكل الداخليّة والذاتية على شتى الصعد، وهذا ما يشي ببقاء حالة التخلّف والتراجع تنخر في عظام هذه الأمّة رغم قرابة القرن ونصف القرن من انطلاقة مشروع النهضة والإصلاح مع خير الدين التونسيّ، ورفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغانيّ، وغيرهم.

لماذا حصلت الإخفاقات في مشروع النهوض والإصلاح؟ ولماذا لم تنجح كلّ هذه الجهود الهائلة؟ لماذا تراوح الأمّة مكانها على غير صعيد؟ تتقدّم هنا وتتأخّر هناك، تنجح تارةً وتتعثّر بها الخطى تارةً أخرى؟!

الجواب عن هذا السؤال أصعب مما يتصوّره أيّ باحث أو مفكّر. يجب أن نبدي تواضعاً ملموساً أمام هذا السؤال، لكن يحقّ لعقلٍ يرغب في التفكير أن يضيء على بعض أسباب الإخفاق، علّ ذلك يشكّل سبباً ومفتاحاً معاً لتحقّق المزيد من التقدّم والتسامي.

من الطبيعي أنّ حركات الإصلاح والنهوض الإسلاميين ـ وهما موضوع حديثنا ـ واجهت إشكاليات موضوعيّة؛ وأخرى ذاتية، أي إنّ بعض المشكلات جاءتها من الخارج، من قبيل: القمع المفرط للسلطات السياسيّة، التي مارس بعضها عهراً سياسيّاً وسلطويّاً، وظلماً وبطشاً، لا تتصوّره الدنيا، ولا تقدر أكبر حركة إصلاح في العالم أن تواجهه؛ لأنه يخترق كل المعايير والموازين، ويطيح بكل قواعد اللعبة، فكيف يتحاور العالم مع الجاهل؟! أم كيف ينجز العاقل مهمّاته مع مجنون لا ضوابط له، وبيده المقدّرات كلّها؟!

يجب أن نقرّ بدايةً، وقبل كل شيء، أنّ أوضاعاً قاسية من هذا النوع عانت منها حركات إصلاح دينيّ ونهوض إسلاميّ في غير مكان من عالمنا العربيّ والإسلاميّ، وعلينا أن ننصف هذه الحركات التي بذلت قصارى جهدها لمواجهة الواقع المأزوم، لكنها لم تقدر على فعل شيء يُذكر؛ للأسباب التي أشرنا إليها، فليس معيار النجاح دائماً في تحقيق الأهداف المرجوّة بقدر ما هو في القيام بكلّ الخطوات الممكنة في ظل الظروف الموضوعيّة بطريقة سليمة، وأظنّ أنّ الظروفَ الموضوعيّةَ التي أحاطت بحركات النهوض والإصلاح في الأمّة، وأدّت إلى فشل الكثير من مشاريعها، وحصول حالة الترنّح فيها، تظلّ مسؤولةً عن الكثير من مظاهر الإخفاق التي نتحدّث عنها.

ومع ذلك ثمة إشكاليات تعاني منها حركات الإصلاح الإسلاميّ، تمثل مشكلات داخلية ذاتية، أي نقصاً في الحركة نفسها، بصرف النظر عن الظروف الموضوعيّة القاهرة، ويحلو لي أن أشير إلى بعض هذه النواقص والإشكاليات، التي ما زلنا نشهد حضورها داخل حركات الإصلاح الإسلاميّ.

وعندما أتحدّث عن هذه الإشكاليات، فلا أقصد أنّ كلّ حركات الإصلاح

الإسلاميّ تورّطت فيها جميعها؛ بل قد تتوزّع هذه الإشكاليات بين حركات الإصلاح، كما لا أقصد بحركات الإصلاح تياراً خاصاً، بل مجمل التيارات التي رفعت شعار إصلاح الوضع الإسلاميّ على اختلافها المذهبيّ والقوميّ والفكريّ، من موقع ما أعلنته من حرص على هذا الوضع، حتى لو كان بين هذه التيارات خصام وخلاف، بل سيفٌ وتكفيرٌ.

١ـ الإصلاح الإسلامي بين الوعي والأمّية السياسيّة والأمنيّة

يعيش المثقّف المسلم مثاليّته المفرطة. إنه ينطلق من الصدق في إصلاح الأمور، ومن تحرّقه على الواقع المأساويّ القائم في عالمه الإسلامي. إنه راغب بصدق وإخلاص للوقوف على حلٍّ للمأزق الذي تعاني منه أمّته؛ لهذا فهو ينطلق من موقع الحرص والإيمان والإرادة الصادقة لعمل شيء مختلف، يمكنه أن يحدث تغييراً في مكانٍ ما.

ولكنّه لا ينتبه أثناء إصلاح المسيرة الفكريّة إلى أنّ الواقع أكثر تعقيداً وسوءاً من تصوّره، وأنّ العالم لا يبنى من أفكار فحسب، وإنما من لبنات واقعيّة خارج العقل البشري، إنّ حماسه يدفعه للانطلاق، لكنه لا يعرف أن كلّ مشروعه وحركته المخلصة قد تقع فريسةً لأجهزة مخابراتيّة تلعب بمشروعه في سياق الصراعات السياسيّة، قد يظنّ أن مشروعه ينجح؛ لأنه يحتوي العناصر اللازمة، ولا يدري أن نجاح مشروعه لفترةٍ ما كان لأنّ هذه السلطة أو تلك تنفخ فيه؛ ليكون أكياس رمل في مواجهة تيار آخر، فتضرب الإخوانيّة بالسلفيّة، وتفتّت التطرّف بالتصوّف، وهكذا، وإذا انتهت ترتدّ سلطة الواقع عليهم جميعاً، فلا يلبثون ـ دون أن يكونوا متهيّئين ـ أن يسقطوا دفعةً واحدةً.

يندفع المثقّف المسلم لإصلاح الأمور بدون خبرة سياسيّة، ولا أمنية، فيكشف أوراقه كلّها دون أن يدري أن هناك حيتاناً تتربّص به، يلعب الغرب المخابراتيّ لعبته هنا أيضاً، يظنّ مثقّفنا أنه يسعى في التعاون مع مؤسّسات ثقافيّة، ولا يدري أن شركاً يُنصب له!!

إنّ هذا اللاوعي السياسيّ والأمنيّ، الذي تعاني منه بعض حركات الإصلاح الإسلامي، وعدم وعيها للأحجام الأخرى الموجودة على أرض الواقع.. ذلك كلّه يسقطها بعد ولادتها مباشرةً، فتغدو فريسةً سهلةً للنافذين الذين يملكون سلطة الواقع السياسيّة

أو الأمنيّة أو الدينيّة أو الماليّة أو الاجتماعيّة، ولعلّ في تجربة الحركة الدستوريّة (المشروطة والمستبدّة) مطلع القرن العشرين الكثير من الشواهد على ما نقول، حيث أدّى ضعف الوعي والخبرة السياسيّين إلى قدرة التيارات غير الإسلاميّة على الإمساك بالمشروع، والإطاحة بأعمال الروّاد الأوائل الذين أطلقوه، مما دفع بعض رموز الحركة الدستوريّة ـ في ما يبدو ـ إلى الشعور باليأس، واعتزال العمل السياسيّ، مثل: الميرزا النائينيّ، وغيره، هذا إلى جانب بعض الحركات العلمانيّة المعاصرة.

ومن هنا، كان من الضروري رفع مستوى الوعي السياسيّ والأمنيّ و.. عند المفكّر المسلم، لا ليعيش قلقاً أمنيّاً يعيق حركته، أو إحساساً بأنه محاصَرٌ على الدوام بما يعطّل مشاريعه، بل ليملك حسّاً أمنيّاً وفهماً سياسيّاً، يجعله قادراً على تحريك أوراقه ضمن مبادئه وقِيَمه العليا، تحت مظلّة الواقع؛ ليتحرّك في دائرة الممكن، وليس فقط في مثاليّة المابنبغي.

إنّ الوعي السياسيّ والأمنيّ عند الحركات الثقافيّة الإصلاحيّة يدفعها إلى تعديل خطابها بطريقة واقعيّة، فتنتقل من مرحلة مجرّد اكتشاف الحقائق وبيانها إلى مرحلة تداول الحقيقة بما يخدمها، فعندما أريدُ إجراء تعديل في المفاهيم المذهبيّة في مكانٍ ما فإنّ وجود خصمٍ خارجيٍّ يدفعُ إلى المزيد من التدقيق في نوعيّة خطابي؛ لأنّ الخصم قد يستفيد منه بحيث أتحوّل داخل مجتمعي إلى ورقة مفيدة له، وهذا ما قد يعود بالضرر على المشروع الإصلاحيّ نفسه، وذلك عندما تستخدم هذه الحالة ورقة تشويه ضدّ الحركة الإصلاحيّة في داخل المحيط الذي تعيش فيه. وطبعاً هذا لا يعني توقُّف الإصلاح، وإنّما بذل جهود مضاعفة في التركيز على إنتاج خطاب ذكيّ يمكنه أن يمسك العصا من الوسط، حتّى لا ينهار لهذه الناحية أو تلك.

ومن هنا تحتاج الحركات الإصلاحية ـ ولاسيما تلك المختصّة بالمجال الفكريّ والثقافيّ والأدبيّ ـ لوعي المحيط السياسيّ وعياً دقيقاً، والقيام بمتابعات سياسيّة دائمة، والاطّلاع على العمل المخابراتيّ، وتجارب حركات الإصلاح السابقة التي وقعت ضحيّةً له.

والملاحظ أنّ تيارات الإصلاح الفكريّ والثقافيّ قد تكون غابت عنها هذه الناحية؛ وربما يكون السبب في ذلك أنّ حركات الإصلاح الفكريّ صارت تعيش رفضاً لفكرة المؤامرة، التي طالما روّج لها السلطويّون في العالم الإسلاميّ؛ لحفظ مناصبهم، ونتيجة ذلك

أنّه تمّ استبعاد منطق المؤامرة عن وعي المثقّف، لكن هذا الاستبعاد كان شاملاً، مع أنّه كان من المطلوب أن يكون نسبياً؛ لأنّ المؤامرة حقيقة واقعة في ظلّ حال العالم الإسلاميّ اليوم، فهذا التغييب الذي جاء بوصفه ردّ فعل أدّى في امتداداته السلبيّة إلى غياب الحسّ السياسيّ والأمنيّ عن عمل المثقّف المسلم؛ الأمر الذي بات يضطرّه اليوم إلى إعادة قراءة لهذا الموضوع بطريقة متوازنة.

٢ـ أزمة الفراغ العلميّ والمعرفيّ

انطلقت بعض من حركات النهضة والإصلاح الإسلاميّين من فراغ معرفيّ واضح، رغم أنها حملت مفاهيم صحيحة ومهمّة في آنٍ، لكنّ عدم تركيزها على الجانب العلميّ لتخريج كوادر مفكّرة ومثقّفة، قادرة على الحضور في المحافل العلميّة لمواجهة التيارات الأخرى وإثبات ذاتها أمامها..، أدّى بها يوماً بعد آخر إلى السطحيّة، وتخريج أنصاف مثقّفين وأرباع مثقّفين، ومن ثمَّ انحصر بعضها في أن يكون حزباً سياسيّاً بامتياز، لا يحمل عمقاً فكريّاً وثقافيّاً، أو غدا جزءاً من بروتوكولٍ اجتماعيٍّ أو فولكلورٍ شعبيٍّ.

ولعلّ أحد الأسباب الكامنة وراء ذلك أنّ حركات الإصلاح في المجتمعات يغلب أن تخرج من أوساط الشباب الصاعد الذي يتحمّس لها، فيما يرفضها الآخرون، الذين كانوا قد بنوا أوضاعهم ونفوذهم في ظلّ الوضع السابق، فلا يتفاعلون معها، من موقع الخوف ـ في كثير من الأحيان ـ على المنجزات الشخصيّة التي حقّقوها، ولهذا عندما تستهلك الحركة الإصلاحيّة جهود الشباب الصاعد المتحمّس تتضاءل الفرص لتكوين كوادر مثقّفة في المرحلة الأولى على الأقلّ، فغياب العلماء والمفكّرين الناجزين عن مواكبة حركات الإصلاح يفرض على حركة الإصلاح أحياناً الاستعاضة عنهم بجيل مقتنع بالمشروع، ولكنّه لا يملك نفس المقوّمات التي يملكها الآخرون، وهنا يتمّ تخفيض سقف الشروط المطلوبة في الكادر العلميّ والثقافيّ للحركة الإصلاحيّة، انطلاقاً من التعامل وفقاً لقواعد الممكن.

لكنّ قيام شخصيات غير مفكّرة بالإمساك بزمام نهضات كبرى قدّم المشاريع النهضويّة مشاريع عملانية وميدانية تلاحق الأوضاع السياسيّة والعسكريّة والأمنيّة والاجتماعيّة، دون أن تملك عمقاً فكريّاً وامتداداً ثقافيّاً ورؤية إستراتيجيّة، لهذا طغى

فيها السياسيّ على الدينيّ، والاجتماعيّ على الثقافيّ، فغرقت وأغرقت في تسطيح الوعي، وتبسيط القضايا الفكريّة والثقافيّة. وعندما كانت تقع المواجهة بين الجيل الإصلاحيّ والنخب العلميّة والفكريّة القديمة كان هذا الجيل يعمد ـ أحياناً ـ إلى استخدام العنف، والسعي لجعل القضايا الفكريّة ـ مثل: المؤسّسة الدينيّة، والمرجعيّة العلميّة ـ تحت ضغط الواقع الذي تصنعه الحركة الإصلاحيّة.

في وضعٍ من هذا النوع صار السياسيّ يملك القرار، والمثقّف مجرّد بوقٍ إعلاميٍّ له، وصار رجل العسكر صاحب الكلمة المتفرِّدة، فيما غدا المثقّف مهمَّشاً مهشَّماً في الوقت عينه، فظهر داخل الحركات النهضويّة المثقّفون المقاولون الذين يعتبرون الثقافة وظيفةً وعملاً يقتاتون منه، ويعيشون بفضل بركاته، وهو ما أدّى إلى تراجع دور المثقّف في التوعية والترشيد، الأمر الذي ترك أثراً سلبيّاً عليه؛ فإما سقط في المقاولة؛ أو اعتزل ليعيش نرجسيّته ومخمليّته عاطلاً عن العمل الميدانيّ، غيرَ ممارسٍ للنشاط المعرفيّ المثمر، لاعناً لمجتمعه، متطهّراً من نقائصه، يغرّد خارج السرب.

كان يُفترض إحداث توازن بين السياسة والثقافة، بين الفكر والعسكر، بين الاجتماع والمعرفة؛ لتتكامل الأدوار، لا ليهيمن أحدها على الآخر، ويحتلّ المساحات التي كان يفترض بالآخر أن يضع يده عليها، وبهذا ربما يمكن تحقيق النهوض العلميّ الحقيقيّ على مستوى الأمة.

إنّ هذه الحاجة تصبح شديدة في حركات إصلاح دينيّ، ترى أنّ الدين يمثل مرجع عملها وقيمها في الحياة، ومن الطبيعي في هذه الحال أن يكون لفهم الدين والاجتهاد فيه دوراً كبيراً جدّاً، ولا يجوز من الناحية الشرعيّة والأخلاقيّة إعطاء هذا الدور لمن لا يقدر عليه، أو لا يملك اختصاصه، ولا أعني بذلك ضرورة أن يكون رجلَ دينٍ، بالمعنى الذي يفرض خروجه من أروقة الحوزات العلميّة والمعاهد والجامعات الدينيّة في الحواضر العلميّة المعروفة، كالنجف، والأزهر، وقم، والمدينة المنوَّرة، بل أن يكون باحثاً في المجال الدينيّ، غير متطفّل على هذه الملفّات البحثيّة، التي باتت اليوم أعقد مما نتصوَّر، ولاسيما في ظلّ تواشجها مع سلسلة علوم إنسانيّة معقّدة، كاللغات، والفلسفة، والتاريخ، والاجتماع.

إنّ عدم احترامِ البُعْد العلميّ داخل الحركات الدينيّة وإعطائه دوره الحقيقيّ يساعد اليوم - في ما يساعد - على انتشار سوق الفتاوى في أنحاء من العالم الإسلاميّ، والتي يبتعد بعضها عن القواعد الرصينة في الاجتهاد الدينيّ.

- يتبع -

نارٌ في بيدر النبوة

نقد نظرية الوحي والتجربة النبويّة

د. عبد الله نصري(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

الرواية الحضارية عن الوحي

تختلف رؤية سروش عن الوحي عن رؤى المفكرين المسلمين اختلافاً جذرياً. فقد عرف الوحي طوال تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه ارتباطاً بالله واستقبال الوحي منه، أي إن النبي مجرد واسطة تستقبل الوحي والأحكام الإلهية وتبلّغها إلى الناس، وفي هذا الارتباط ليس للنبي من دور سوى الانفعال والتأثر المحض.

وقد كان النبي يستقبل النداء الإلهي في قالب الكلام الإلهي، ويقوم بإبلاغه إلى الآخرين، وليس له أي دور في صياغة مضمونه، وطريقة أدائه وبيانه.

بينما يذهب سروش إلى أن النبي لم يكن مجرد مستقبل للوحي، ليكون متأثراً ومنفعلاً فقط، وإنما كان له دور المنتج في الوحي، وذهب إلى أن النبي هو الذي ألّف القرآن، وقد صرّح قائلاً: «لقد كان للنبي دور محوري في تأليف القرآن». وهنا نسأل: إذا كان النبي هو الذي ألّف القرآن فهل يتدخل أيضاً في إيجاد الوحي؟ وإنما نطرح هذا السؤال لاحتمال أن لا يكون للنبي دور في الوحي، بمعنى أنه يستلم مضمون الوحي من الله، ثم يأتي دوره المستقل في توصيف ذلك الوحي وصياغته.

وبعبارة أخرى: إن مضمون الوحي من الله، وأما صياغته فتكون بكلمات يختارها النبي صلى الله عليه وآله.

(*) عضو الهيئة العلمية لجامعة العلامة الطباطبائي، قسم الفلسفة، له مؤلّفات عدة حول نقد رجال الإصلاح في إيران.

إلا أن تفسير سروش للوحي لا ينسجم مع هذه الدعوى، حيث يذهب إلى أن الوحي نوع من الإلهام أو التجربة الباطنية التي نجهل مصدرها، أي ليس مهماً في الأساس أن يكون مصدرها من ذات النبي أو خارج ذاته وكيانه.

يقول سروش: «إن النبي يعتريه مثل الإحساس والشعور الذي يعتري الشاعر تماماً، من أن هناك قوة خارجية تهيمن عليه...، وفي الوقت نفسه فإن النبي هو كل شيء، فهو الذي يبدع القرآن ويصوغه، ولا أهمية للبحث في أن هذا الإلهام هل هو من الداخل أو الخارج؛ إذ لا فرق في مستوى الوحي بين أن يكون من الداخل أو الخارج».

بينما يرى التفسير التقليدي للوحي أهمية كبيرة للتفاوت بين كون مصدر الوحي داخلياً أو خارجياً، ولا يذهب فقط إلى كونه خارجياً ومحدَّداً، بل إن النبي يعلم مصدره جيداً، وأنه من عند الله تبارك وتعالى.

يرى سروش أن إلهامات النبي تصدر من نفسه الشريفة، وأن اختلاف النبي في ذلك عن سائر الناس يكمن في أنه **أولاً**: يعلم أن نفسه إلهية؛ **وثانياً**: إنه يخرج هذا الإلهام إلى مرحلة التحقيق والفعلية. وكأن الآخرين لا يعلمون بإلهية أنفسهم، ولا يوصلونها إلى مرحلة الفعلية.

والواقع أن سروش لم يميّز بين الوحي والتجربة العرفانية. وقد جاء في كتابه «بسط تجربه نبوي» في تفسير وبيان تجارب النبي: «إن النبي يمكنه الحصول على مدارك ومعارف خاصة من قنوات استثنائية بعيدة عن متناول الآخرين.

إن الفارق الوحيد بين تجارب النبي وتجارب العرفاء يكمن في شعور النبي؛ بسبب حلول وحصول هذه التجربة، بأنه قد حصل على مهمة جديدة».

ويذهب سروش إلى أن النبي هو الفاعل والموجد لتجاربه الدينية، فيقول: «إنّ النبي الذي لا يملك من المؤهّلات سوى شخصيته كان هو المحل والموجد والقابل والفاعل للتجارب الدينية والوحي، وإن البسط الذي كان يحدث في شخصيته كان يؤدي إلى بسط التجربة و(العكس)، ولذلك فقد كان الوحي تابعاً له، ولم يكن هو تابعاً للوحي».

بينما يرى الفهم التقليدي للوحي أن النبي مجرد وعاء لتقبل الوحي، وليس فاعلاً أو موجداً له؛ إذ إن فاعل الوحي هو الله، وليس شخص النبيﷺ.

عندما يذهب سروش إلى اعتبار النبي فاعلاً وموجداً للوحي لا يبقى معنى لقوله:

«إن ما يتلقاه من الله هو مضمون الوحي».

وقد تحدّث سروش في هذا الحوار عن اتحاد نفس النبي بالله، أي حصل النبي على اتحاد معنوي مع الله تعالى: «لقد توحّدت نفسه مع الله».

ولو سلّمنا جدلاً بأن نفس النبي قد توحّدت مع الله فلن يمكن أن نعدّ للنبي دور الخالق للوحي، فلو نزلت آيات من القرآن في هذه الحالة لا يمكن القول بأن النبي هو الذي أوجدها.

ويذهب سروش إلى القول بأن النبي يتلقى مضمون الوحي، ثم يبلّغه إلى الناس بكلمات يتولى صياغتها بنفسه. وبعبارة أخرى: إن آيات القرآن ليست هي عين كلمات الله، وإنما الآيات حين نزولها عبارة عن سلسلة من المضامين المجرّدة من الصورة، والتي يعمل النبي على تصويرها كما يصنع أيّ شاعر.

وعلى حدّ قول الدكتور سروش: «إن النبي هو الذي يقوم بنقل هذا الإلهام باللغة التي يعرفها، والأسلوب الذي يتقنه، والتصوير والمعرفة التي يمتلكها».

وهنا نطرح هذا السؤال: هل يمكن التفريق بين المضمون وصورته في النصّ الديني؟ ألا يوجد أي تأثير لتصوير المضمون في معناه؟ ألا يحصل للمضمون الواحد معانٍ مختلفة في صوره المختلفة؟

لو كان البناء على أن يقوم النبي بنقل الوحي باللغة والأسلوب والمعرفة المتاحة له فهل سيتم نقل مضمون الوحي كما هو في حقيقته وواقعه؟ وما هي الفرضية التي يستند إليها سروش في علم اللغات والمعاني للتفوه بمثل هذا الكلام؟ وهل يمكن إنكار دور الألفاظ والأساليب والتصويرات وتأثيرها في المعنى؟! فأحياناً نجد تغييراً في المعنى بمجرد تقديم أو تأخير كلمة، فما ظنك بما لو أبيح لشخص أن يصوغ الكلمات بلغته وأسلوبه وتصويره.

ومن هنا يتم التأكيد على الدقة في انتقاء الكلمات في النصوص المهمة (مثل: النصوص الحقوقية والدساتير)؛ للحيلولة دون الوقوع في سوء الفهم والالتباس.

وبما أن ارتباط اللفظ بالمضمون بنحو يؤثر فيه اختيار الألفاظ في بيان المعاني فإن رسالة الوحي ودوره الحساس يفرض أن يتولى الله بنفسه انتقاء الكلمات التي تعبر عن مراده.

ولكنّ سروش يرى أن شخصية النبي قد تدخلت في صياغة النصّ القرآني، فقالت: «لقد لعبت شخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النصّ. إن لسيرته، ووالده، وأمه، وأيام صباه، وحتى حالاته الروحية والنفسية، دوراً في القرآن. عندما تقرأ القرآن تشعر أن النبي يبدو سعيداً أحياناً، وفي غاية الفصاحة، في حين تجده مملاً وعادياً بشدة في بيانه أحياناً أخرى، فقد ترك تأثيره في ذلك كله على القرآن، مما يثبت الجانب البشري في الوحي بوضوح».

إذا كان النبي هو الفاعل والموجد للوحي فإن لتجربته أيضاً دوراً في أصل مضمون الوحي، وليس في مجرد صياغة مضامين تجربته. بل إذا أردنا أن نأخذ بنظر الاعتبار دور شخصية النبي في أصل مضمون تجاربه لا يمكننا ـ طبقاً لرأي سروش ـ إنكار وتجاهل تدخلها في إعطاء المعنى للتجارب النبوية.

إمكان الخطأ في الوحي والقرآن

إن اللازم من كلام سروش في الوحي هو إمكان تطرق الخطأ إليه؛ إذ لو كانت شخصية النبي وحالاته وعلمه دخيلاً في بيان الوحي فما هي الضمانة التي تمنع من عدم الوقوع في الخطأ؟! إنما يمكن ضمان عدم خطأ الوحي إذا كان ينزل على النبي بمعانيه وألفاظه، دون أن يكون هناك أدنى تصرف أو تدخل من النبي أثناء عملية التبليغ.

ولكي يستعرض سروش إمكان تطرق الخطأ إلى الوحي والقرآن أشار إلى أن بعض المفسرين المعاصرين يقسّمون آيات القرآن إلى قسمين: **الأول:** يتعلق بصفات الله، والحياة بعد الموت، والعبادات، **والثاني:** يتعلق بالكون والإنسان والوقائع التاريخية.

أما القسم الأول فلا يقع فيه الخطأ. والقسم الثاني، الذي يخبر فيه النبي عن الكون والإنسان والوقائع التاريخية، فقد يقع فيه الخطأ. وبعبارة أخرى: إن بعض المفسرين يذهب إلى أن النبي قد تحدث في هذه الأمور بلغة عصره.

إلا أن سروش ذهب إلى أبعد من ذلك، وقال: إن النبي لم يتحدث بلغة عصره، وإنما تحدث بما يمتلكه من علم محدود.

وقد قال في بيان رأيه ما يلي: «إن لي رأياً آخر، فأنا لا أتصور أن النبي قد تحدث بلغة عصره بعد أن كانت له معرفة أخرى؛ فإنه كان يؤمن بما كان يقوله حقيقة،

فكانت هذه هي لغته وعلمه، ولا أتصور أن علمه كان يفوق علم عصره حول الأرض والكون والإنسان، فلم يكن يتمتع بالعلم الذي نمتلكه في الوقت الحاضر، وهذا لا ينقص من نبوّته؛ لأنه كان نبياً، ولم يكن مؤرخاً».

ولازم هذا الكلام القبول بوقوع الخطأ في الوحي والقرآن. إن القول بأن علم النبي عبارة أخرى عن علم عصره، وقد أثبت العلم المعاصر خطأ تلك العلوم، يعني أن النبي قد أخطأ.

إذا لم يكن علم النبي حول الأرض والكون والإنسان أكثر من علم سائر الناس في عصره فإنه سوف لا يختلف عن الآخرين إلا في إحساساته وحالاته الروحية الخاصة، وفي الواقع ليس هناك كثير فرقٍ بين النبي والعرفاء ذوي التفكير المحدود في عصره، فكيف يمكن الادعاء من جهة بأن النبي كان فانياً في ذات الله، حتى عاد كلامه عين كلام الله، ويُدَّعى من جهة أخرى أن بعض آيات القرآن كانت متناسبة وعلوم النبي نفسه. كيف لسروش أن يحل هذا التناقض في أقواله؟

إذا لم يتميَّز النبي عن غيره في العلم والإدراك، وكان علمه مستمداً من تجاربه الشخصية، فليس هناك فرق بين الأنبياء وسائر أفراد الناس إلا في الخصوصيات الأخلاقية والحالات الروحية والعرفانية. لقد تعرض سروش في بداية كلامه لتأثير شخصية النبي وحالاته وعلمه في تجربته، ثمّ تطرّق هنا إلى أن علمه كان بمستوى أبناء جيله وعصره، وهذا يعني أنه يؤمن بإمكان وقوع الخطأ في مجال الوحي والقرآن.

وقد ميّز البحث بين مضمون الوحي وصياغته، ونسب الخطأ إلى صياغته، التي هي عملية يقوم بها النبي؛ وأما إذا نسبنا الخطأ إلى مضمون الوحي، ونسبنا المضمون إلى الله، كان هذا الخطأ منسوباً إلى الله مباشرة؛ وأما إذا نسبنا المضمون إلى النبي ـ وهذا أنسب بأقوال سروش ـ كان الخطأ متوجّهاً إلى رسول الله. ومهما كان الافتراض فإن الخطأ سيقع في النصّ القرآني لا محالة، أيّ إن شطراً من الآيات القرآنية، وهو المتعلّق بالعلوم التجريبية والتاريخية، خاطئ.

ألا يشكك هذا النوع من التفسير الذي يقدِّمه سروش في الوحي وأصل النبوة ورسالة النبي؟! ألا يؤدي تطرّق الخطأ إلى النصّ القرآني إلى الشك في الهدف من رسالة النبي وأصل الحكمة والهداية الإلهية؟!

وما يقوله سروش، من أن تطرق الخطأ إلى الأمور العلمية والتاريخية في القرآن لا يُنقص أصل النبوة، لا يمكن القبول به؛ إذ لا يمكن الالتزام بتقسيم القرآن إلى قسمين: قسم صحيح؛ وقسم خاطئ، بل إذا كان كلام النبي هو عين كلام الله فكيف يمكن الالتزام بتطرق الخطأ إلى كلام الله؟! وهل هذا التفكيك والتمييز موجود في النص القرآني أو أننا قد توصلنا إليه من خلال فهمنا وقراءتنا لهذا النصّ؟ وإذا أمكن تطرق الخطأ إلى بعض أجزاء القرآن فلماذا لا يتطرق إلى أجزائه الأُخرى؟ وما هو الدليل على صحة المطالب القرآنية في مجال الحياة بعد الموت إذا كان البناء على وجود الخطأ في مجال معرفة الكون وعالم الطبيعة؟ وهل يكفي مجرد عدم فهمنا لبعض الآيات المتعلقة بالكون والإنسان من خلال العلوم التجريبية المعاصرة دليلاً على اعتبار القرآن نصّاً قابلاً للخطأ؟

إن أحد النتائج المنطقية للأمور المتقدمة هو اعتبار القرآن كتاباً بشرياً، قد ألفه النبي بنفسه، وبما أنه محدود المعارف فقد تطرق الخطأ إلى بعض أجزاء كتابه.

وبغضّ النظر عن البحوث التي تطرح من خارج النصوص الدينية نتَّجه إلى القرآن الكريم؛ لأجل نقد كلام سروش من زاوية النصوص الدينية.

منشأ الوحي، مقاربة نقدية من داخل القرآن

يرى القرآن الكريم أن الله هو منشأ الوحي. وهذا ما تصرح به الكثير من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (الشورى: ٧)؛ و﴿وَكَذَلِكَ أَوحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى: ٥٢)؛ و﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوحَى﴾ (النجم: ١٠)؛ و﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾ (الشعراء: ١٩٣)؛ و﴿إِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦)، ففي جميع هذه الآيات نجد أن الله هو الفاعل والموجد للوحي، وأن قلب النبي قد ذكر بوصفه محلاً لنزول الوحي، هذا مضافاً إلى أن آيات القرآن تؤكد على الدوام أن كلام النبي هو عين كلام الله، أي إن كلامه هو الوحي بعينه، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)، وإن ضمير الرفع المنفصل (هو) في هذه الآية يعود إلى النطق، أي إن نطق النبي هو عين كلام الله، وإن نطقه هو الوحي، لا أن ما يوحيه الله إليه يعمل هو على صياغته في قالب نطقه وكلامه.

والواقع أنّ ما كان يجري على لسان رسول الله هو كلام الله، بل يصرح الله بأنه قد أنزل القرآن عربياً، حيث قال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

إذاً يثبت القرآن الكريم أن مضمون الوحي وإطاره من عند الله تعالى. كما يؤكد القرآن على أُميّة النبي؛ ليثبت أن ليس لشخصيته أي دخل أو دور في الوحي والقرآن، فمن أين يتأتى لشخص أميّ لم يحظَ بشيءٍ من التعليم أن يعمل على صياغة الوحي؟! قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ﴾ (الجمعة: ٢).

ولم يكن الهدف من وراء طرح أمّية النبي في القرآن إلا إثبات تبعية النبي المحضة للوحي، خلافاً لما يدعيه سروش.

عصمة الوحي والقرآن

خلافاً للرواية العصرية عن الوحي، والتي تذهب إلى إمكان وقوع الخطأ فيه، تذهب الرؤية التقليدية إلى عصمة الوحي من الخطأ في مراحل ثلاث:

١ـ العصمة في تلقي الوحي

لا يمكن للنبي أن يخطئ في تلقي الوحي أبداً؛ لأنه إنما يتلقاه من الله تعالى، الذي هو مصدر الوحي، ولذلك لا مجال لتدخل النبي في مضمون الوحي أو صياغته. إن النبي لا يتلقى الوحي من الله فقط، وإنما يعرف مصدره؛ فإن الوحي ليس كالإلهام الذي لا يُعرف مصدره.

وتصرِّح الآيات القرآنية بأن النبي قد بلغ مقام القرب الإلهي، وأنه تلقى القرآن في ذلك المقام: ﴿إِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦).

إن الوحي عبارة عن علم حضوري وشهودي، وبما أن هذا العلم إنما يحصل من خلال الحضور في المقام اللدني والقرب الإلهي لذلك لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ، وكيف يمكن لمن بلغ هذا المقام، الذي دنا فيه ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٨ ـ ٩)، أن يجهل مصدر الوحي، أو يتطرق الخطأ إلى الوحي الذي يتلقاه. وإن تعبير القرآن يؤكد على أن النبي كان قابلاً للوحي، ومتلقياً له، وليس فاعلاً له، ولا يستعمل ألفاظاً من قبيل الوحدة والاتحاد في مقام نزول الوحي؛ لتتضح المسافة بين فاعل الوحي ومن يتلقاه.

٢ـ العصمة في حفظ الوحي

في هذه المرتبة يحفظ النبي كل ما يتلقاه من الوحي، ولا يعتريه أيّ نوع من أنواع السهو والنسيان، قال تعالى: ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦).

٣ـ العصمة في تبليغ الوحي

كما أن النبي معصوم من الخطأ حتى في مقام تبليغ الوحي؛ لأن تلاوة الآيات القرآنية من أهم وظائف الرسالة في هذه المرحلة، حيث إن الله أمره بتلاوة آياته للناس، قال تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢).

وطبقاً للآيات القرآنية فقد حفظ الله النبي بالملائكة؛ ليتلقى الوحي على نحو الكمال والتمام، ويبلغه للناس كذلك. والحقيقة أن صيانة الوحي من الخطأ مرتبطة بتبليغ الرسالة، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾ (الجن: ٢٧ ـ ٢٨).

إن الرؤية التقليدية تذهب إلى أن أدنى تطرق للخطأ في الوحي يؤدي إلى تطرق الشك في أصل رسالة الأنبياء وهدايتهم الإلهية، ويحدث من ذلك نقضٌ للغرض من الغاية والهدف الكامن وراء بعثة الأنبياء، ومن هنا نجد القرآن يتحدث باستمرار عن صيانة الوحي وحفظ القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

إن حفظ أصالة النصّ الديني والرسالة الإلهية، كالقرآن، الذي هو معجزة أبدية وخاتمة، من الأهمية بحيث تولى الله بنفسه مهمّة الحفاظ عليه، فلم يتطرق أدنى خطأ أو عِوَج إلى القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَاً﴾ (الكهف: ١)؛ و﴿قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: ٢٨).

كما يؤكد القرآن على أن هذا القرآن لا مساحة فيه للمزاح، فما الظن بأن يكون فيه خطأ، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (الطارق: ١٣ ـ ١٤).

وكيف يمكن للخطأ أن يتطرق إلى القرآن وهو المسمى بالفرقان، الذي يعني الحدّ الفاصل بين الحق والباطل؟! فكيف يتطرق إليه الباطل؟! قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (الفرقان: ١).

وكيف يمكن للكتاب الذي هو كتاب نور وهداية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً

مُبِيناً﴾ (النساء: ١٧٤)، والذي يعدّ هداية وبشارة وإنذاراً لجميع الناس: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ: ٢٨)، والذي أخرج الناس من الظلمة إلى النور: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (إبراهيم: ١)، وهو في الوقت نفسه معجزة خالدة وخاتمة، كيف يمكن أن يحتوي على الأخطاء؟!

إن البحوث التي تعرض لها القرآن والمتعلّقة بالمسائل العلمية والتاريخية، حق بأجمعها، خلافاً لما يدعيه سروش. وليس هناك أيّ خطأ في القصص القرآني وتقرير الحوادث التاريخية، وقد صرح القرآن في نقله لحادثة قابيل وهابيل بأنها حق، قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ (المائدة: ٢٧).

إن النبي لا يتحدث في باب المسائل العلمية والتاريخية انطلاقاً من معارفه أو علوم عصره، وقد أكد القرآن باستمرار على صحة آياته، وكونها حق: ﴿بِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥)؛ و﴿تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (آل عمران: ١٠٨).

وإذا كان البناء يقوم على التنزل بمستوى الوحي إلى حدّ الإلهام والتجربة العرفانية، واعتبرت الرسالة مهمة بسيطة وهيّنة، دون أن يَكون هناك فهم صحيح لعلاقة النبي مع الله، واعتبر القرآن نتاجاً بشرياً بمستوى ما توصلت إليه المعرفة البشرية في عهد النبي الأكرم، فأيّ مجال يبقى للبحث عن عدم إمكان الخطأ في الوحي والقرآن الكريم؟!

أيّ استدلال؟! أيّ برهان؟!

إن رؤية سروش من الناحية المعرفية تفتقر إلى الدليل؛ إذ ما هو الدليل الذي يقيمه سروش على إثبات مدعاه؟ هل يقوم أولاً بنقد الرؤية التقليدية، ثم يقدِّم نظرية بديلة؟ وما هي نقاط الضعف التي يراها سروش في الرؤية التقليدية؟ وإذا لم يكن ينتقدها فما هي الأدلة التي يقيمها على إثبات نظريته؟

لقد أقام المتكلمون والفلاسفة أدلة على الرؤية التقليدية؛ لإثبات قدسية الوحي، وعدم تدخل النبي فيه، وعدم تطرق الخطأ إلى القرآن الكريم.

ويقوم الاستدلال في الرؤية التقليدية على أن الحكمة الإلهية وضرورة هداية الناس تقضي بعدم تطرق الخطأ إلى الوحي؛ ليصل سالماً إلى الناس، كي لا يحصل في البين

نقضٌ للغرض في أصل الغاية من بعثة الأنبياء، فما هو الدليل الذي تقوم عليه النظرية الجديدة التي تذهب إلى اعتبار الوحي أمراً نفسياً؟

دائماً ما يتنزل سروش بالوحي إلى مستوى اعتباره تجربة دينية أو عرفانية، وقد ذكر عدّة ادعاءات في كتاب (بسط التجربة النبوية):

١. الوحي عبارة عن التجربة الدينية.

٢. الوحي تابع لشخصية النبي.

٣. إن الوحي أو التجربة النبوية قابلة للبسط.

٤. إن الدين عبارة عن تجربة روحية واجتماعية يخوضها النبي بنفسه.

وأهم سؤال يواجه سروش يتمحور حول مراده من التجربة الدينية: فما هو تعريفه لها؟ وهل هناك اختلاف بين التجربة الدينية والتجارب العرفانية أو لا؟

يعمد الدكتور سروش إلى الإشارة إلى مصاديق التجربة الدينية بدلاً من تعريفها، كرؤية الملائكة، وانكشاف حجب الغيب، أو مشاهدة الرؤى الصادقة، كما حصل للنبي إبراهيم عليه السلام، ويعتبر سروش الرؤيا الصادقة من أدنى مراتب التجربة الدينية، ويعتبر الأذواق والمكاشفات العرفانية من أعلى هذه المراتب.

وفي ما يتعلق بخصائص التجربة الدينية يكتفي بالقول: «يمكن للنبي الحصول على المعارف من خلال قنوات خاصة، ليس بوسع غيره الوصول إليها».

وهذا التعبير من سروش بشأن التجربة النبوية لا يمكنه أن يكون كافياً لبيان وجه الاختلاف بينها وبين التجارب العرفانية، خصوصاً وأن سروش يؤكد على إمكان توصل العرفاء إلى نفس ما يتوصل إليه الأنبياء من التجارب الدينية.

إن الفارق الوحيد الذي يراه سروش في تجربة الأنبياء عن سائر التجارب الدينية الأخرى يكمن في أن الأنبياء يستشعرون أثناء تجربتهم بأنهم مأمورون بالقيام بمهمة ومسؤولية إلهية: «إن اختلاف الأنبياء عن غيرهم من أرباب التجربة يكمن في أنهم لا يبقون في حدود التجربة الشخصية، سعداء بما يحصلون عليه من وجدٍ في باطنهم، وإنما يستشعرون من خلال حلول وحصول هذه التجربة بمهمة جديدة، فيتحولون إلى شخصيات أخرى، تبني عوالم جديدة، وتعمل على بناء أجيالٍ جديدة».

إن الشعور بالمهمة المناطة بالنبي لا يعد فارقاً دقيقاً لبيان اختلاف التجربة النبوية

عن سائر التجارب الأخرى، فلربما يحصل للعارف سلسلة من التجارب العرفانية، ويستشعر من خلالها ـ في حدود قدرته ـ بأنه مسؤولٌ عن هداية الناس.

والواقع أن سروش يعتبر ماهية الوحي أو التجربة النبوية والتجارب العرفانية شيئاً واحداً، في حين أن هناك إمكاناً لتطرق الخطأ إلى الإلهامات والتجارب العرفانية، بينما لا يمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي.

ولربما تكون نفس العارف هي مصدر التجربة العرفانية، غير أن مصدر الوحي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الله تعالى.

كما أن آثار وتبعات التجارب العرفانية محدودة ومتناسبة مع العلوم الاكتسابية لدى العارف، وأما معطيات الوحي فذات أبعاد واسعة، فهل يمكن المقارنة مثلاً بين معطيات النبي الأكرم ومعطيات سائر العرفاء؟! وإذا كانت ماهية الوحي مساوقة للتجربة العرفانية فلماذا احتاج الأنبياء إلى إثبات مدّعياتهم باجتراح المعجزات، ولم يحتج إليها العرفاء؟ وما هي الضرورة لإصرارهم على هداية الناس، في حين أن العرفاء ـ حتى لو أبدوا تحمساً لهداية الناس ـ لم يكونوا ليتوسلوا بالمعجزة؟ فما هي هذه المسؤولية التي كان يبذل فيها الأنبياء كل ما بوسعهم، بل ويتحدّون لإثبات أحقيتهم، ولا يُغلَبون في هذه التحديات؟ أفلا يدل ذلك على الاختلاف الماهوي بين ماهية الوحي وتجارب العرفاء؟

الادعاء الآخر الذي أبداه سروش هو تبعية الوحي لشخصية النبي، حيث قال: «لقد كان الوحي تابعاً له، ولم يكن تابعاً للوحي»، وطبعاً كانت شخصية النبي تتكامل تدريجياً بعد نزول الآيات والتجارب النبوية.

ومن هنا يرى سروش الدين عبارة عن التجارب الروحية والاجتماعية للنبي، إذ قال: «إن الدين هو تجربة روحية واجتماعية للنبي، ولذلك فهو تابع له». ومراد سروش من التجارب الاجتماعية للنبي تجاربه التي يحصل عليها من بيئته وعصره.

وزعم سروش أنه «لو طال العمر برسول الله، وواجه حوادث أكثر، لكانت ردود فعله أكبر وأكثر، وهذا يعني أن القرآن سيغدو أكبر حجماً مما هو عليه الآن».

والحقيقة أن سروش من خلال تبنيه لفكرة (بسط التجربة النبوية) كان يسعى إلى إثبات بسط الدين، فمن وجهة نظره لا يؤدي تكامل شخصية النبي إلى تكامل الدين فحسب، بل لو مدّ الله في عمره لحصل على تجارب أكثر، ولأصبح القرآن أكبر حجماً.

وإذا كان البناء على حصر الوحي بالتجارب النبوية الشخصية، واعتبار الدين ناشئاً عن التجارب النفسية والاجتماعية التي يخوضها النبي فلا ينبغي لنا أن نتوقع العثور على دين كامل من حياة النبي المحدودة.

إن الرؤية التقليدية للوحي وحدها هي التي تثبت أن الله قد أكمل دينه طوال حياة النبي، وأنه لا دخل لشخصية النبي وتجاربه في ذلك أبداً.

إن التنزل بمستوى الوحي إلى التجارب الدينية لها تبعات يلتزم بها سروش.

مضافاً إلى ما تقدم فإن سروش يلتزم أيضاً باللازم المنطقي من رؤيته للوحي، من أن هذه التجارب تواصلت حتى بعد رحيل النبي، وكما يقول سروش: «إن العرفاء الذين يتطفلون على مذاق النبي ﷺ، ويسيرون تحت ظله، ويقتاتون على مائدة طريقته، يزيدون من ثراء تجربتنا الدينية». إلا أن هذه التجارب العرفانية ليست مفيدة فحسب، بل تكمن أهميتها في أنها تكمل الدين، ومن هنا يذهب سروش إلى أنه لا ينبغي لنا الاقتناع بالوحي أو التجربة النبوية، والقول بكفاية الوحي: «إنّ للتجربة الباطنية والعرفانية لمولوي والغزالي والشبستري وحيدر الآملي وغيرهم من العرفاء، لكل واحد منهم شيءٌ يقوله ويضيفه إلى التجارب السابقة، وإذا لم يكن شعار «حسبنا كتاب الله» صحيحاً فكذلك لا يصح شعار «حسبنا معراج النبي وتجربتنا النبوية»».

وهذه العبارة من سروش دليل آخر على أنه لا يذهب إلى حصر دور النبي بصياغة مضمون الوحي، بل يرى أن للنبي تدخلاً حتى في أصل مضمون الوحي وماهيته.

سروش وتحريف كلام المعتزلة

ذهب سروش إلى اعتبار الخلاف الذي احتدم بين الأشاعرة والمعتزلة بشأن مسألة حدوث القرآن وقدمه دليلاً على ذهاب هاتين الفرقتين إلى اعتبار القرآن نتاجاً بشرياً، وقابلاً للخطأ.

قال سروش: «إن الاعتقاد بكون القرآن نتاجاً بشرياً، ويحتمل الخطأ بالقوة، قد أشير إليه تلويحاً في عقائد المعتزلة حين ذهبوا إلى القول بخلق القرآن».

في حين أن أصل نزاع الأشاعرة والمعتزلة كان يقوم على اعتبار الأشاعرة القرآن كلاماً نفسياً قائماً بذات الله، فيكون قديماً وأزلياً، بينما يذهب المعتزلة إلى اعتبار

الكلام الإلهي من صفاته الفعلية، فيكون عندهم من الأمور الحادثة.

فالمعتزلة يرون كلام الله مثل كلام الإنسان، يصدر عنه على شكل ألفاظ وأصوات، أي إن الله يوجد ألفاظاً ذات معنى خلال النطق به، وإن النبي يسمع هذه الألفاظ بأذنيه، وإن تلك الألفاظ والأصوات المسموعة هي كلام الله؛ بينما يذهب الأشاعرة إلى أن أصل كلام الله ليس من جنس الأصوات والألفاظ ليكون حادثاً، وإنما هو صفة قديمة، وهذه هي نظريتهم المعروفة بـ «الكلام النفسي».

إن اختلاف الاشاعرة والمعتزلة لم يقم على مجرد حدوث وقدم الألفاظ والأصوات، ولذلك يمكن الجمع بينهما طبقاً لزعم الغزالي، حيث يقول: إن الكلام النفسي الذي هو أمر قديم لا ينافي إيجاده بالأصوات والألفاظ، فحينما يتكلم الله مع الأنبياء يوجد أصواتاً وألفاظاً ذات معنى، وإن هذه الألفاظ والأصوات الحادثة تبين الكلام النفسي الإلهي القديم.

وبعد التعرّف على أصل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة كيف يمكن استنتاج قابلية القرآن للخطأ من نظرية المعتزلة القائمة على خلق القرآن؟ وما معنى وجود الخطأ بالقوة؟! فإن القرآن موجود بأيدينا؛ فإما أن يكون الخطأ قد تطرق إليه؛ أو لم يتطرق، وليس هناك مجالٌ للبحث عن وجود الخطأ بالقوة. وهل يمكن أن ننسب آراءنا ونظرياتنا لأية نحلة أو شخص، وذلك بحجّة أنّ تلك النحلة أو ذلك الشخص قام بإشارة تلويحية إلى ذلك الرأي بزعمنا.

قصور في فهم كلام جلال الدين الرومي

استند سروش لإثبات مدعاه في تأثير شخصية النبي في القرآن، وكونه بشرياً، وقابلاً للخطأ، إلى أشعار المولوي، حيث قال: «إن العلماء في القرون الوسطى لم يكونوا يبينوا هذه الآراء بأسلوب صريح ومدوّن، بل كانوا في الغالب يفضلون بيانها في طيات كلماتهم أو بأسلوب مبطن؛ إذ لم يكونوا يرغبون في إحداث تشويش في أذهان من لا يمكنه هضم هذه الأفكار، فمثلاً: عندما يقول: إن القرآن مرآة ذهن النبي، فالموجود في لبّ هذا الكلام هو أن شخصية النبي وحالاته ومزاجه المتقلب ينعكس على القرآن أيضاً».

ويكفي أن نشير باختصار إلى مسألة الوحي في (المثنوي)؛ لإبطال مزاعم سروش.

فقد تحدث المولوي كثيراً عن الوحي، ولا يمكن أن نحصل من كلماته على تأييد لما يقوله سروش، بل إن بعض كلماته صريحة في مخالفتها لأفكار سروش، فإن المولوي يرى الوحي خارجاً عن حدود الحواس، بل وحتى العقول البشرية القاصرة، أي إنه يرى الوحي ماهية شعورية خفية فوق متناول الأفهام.

بل يذهب المولوي إلى اعتبار أرواح الأنبياء من سنخ مغاير لأرواح سائر الناس.

ويرى أن منشأ الوحي من الله، وليس للنبي من دور فيه سوى استقباله وتلقيه، حيث ينزل الوحي من السماء والذات الإلهية.

ويرى أن كلام النبي هو كلام الله، وبعبارة أخرى: إن الله هو الذي ينطق من خلال أقوال النبي.

ويذهب المولوي إلى تكفير من يدعي كون القرآن كلام النبي، ولا يذهب إلى كونه كلام الله.

ورغم اعتقاده بولاية الأنبياء الإلهية العامة، وقربهم من الله، وحديثه عن (اتحادهم النوري) مع الله، وليس مجرد (الاتحاد الحلولي)، إلا أنه مع ذلك يرى أن الوحي من الله تعالى.

وفي بحثه حول علاقة الإنسان بالله وشرحه لحديث قرب الفرائض وقرب النوافل، مثّل بالقلم وصاحب القلم، أي كما أن القلم يقع تحت اختيار من يكتب به فكذلك الإنسان يخضع لتصرف الله تعالى، فإذا اعتبرنا النبي في مقام نزول الوحي تحت تصرف الله فيكون كلامه عين كلام الله، فلا يبقى لشخص النبي من دور في نزول الآيات الإلهية. وقال مولوي: لو أن العرفاء ذهبوا إلى اعتبار الوحي الإلهي وحي القلب فإنما هو بسبب قصر فهم العامة، وصيانة من تعرضهم له.

وقد تحدث المولوي صراحة عن عصمة القرآن الكريم، وامتناع تطرق الخطأ والتحريف إليه.

وذهب إلى أن دراسة القرآن وقراءته تعرف الإنسان بشخصية الأنبياء وأحوالهم؛ وذلك لأن القرآن يصف ويقرر أحوالهم المعنوية والروحية.

أيّ مصدر فلسفي يستند إليه سروش؟

وبعد استدلال سروش بكلام المعتزلة حول حدوث القرآن؛ نتيجة لفهمه الخاطئ، عمد إلى نقد علماء الدين المعاصرين.

ويقوم نقد سروش **أولاً**: على أن فهم هؤلاء العلماء للوحي النبوي فهم تقليدي؛ **وثانياً**: إن هذا الفهم ناشئ عن حفظ القدرة، فقال: «تلاحظون حالياً اقتراب وجهة نظر الإصلاحيين السنة من موقف الشيعة، حيث أخذوا يميلون إلى الاعتقاد بخلق القرآن، إلا أن علماء الدين في إيران مترددون في الاستفادة من المصادر الفلسفية الشيعية لفتح آفاق جديدة إلى فهمنا للدين، حيث أقاموا سلطتهم على فهمٍ محافظٍ للدين، وهم في خشية من أن فتح باب البحث حول مسائل من قبيل: ماهية النبوة قد يفقدهم جميع امتيازاتهم».

ينسب سروش بعض المطالب أحياناً إلى أشخاص مبهمين، دون أن يشير إلى مصدرها، أو أن يستدل على صحتها، ومنها الجملة المتقدمة؛ إذ لم يوضِّح من هم المتردِّدون في الاستفادة من المصادر الفلسفية الشيعية لفتح آفاق جديدة لفهم الدين، فما هو المراد من المصادر الفلسفية الشيعية؟ فإن كان المراد منه مؤلفات الفلاسفة الشيعة فإن آرائهم جميعاً مخالفة لما يذهب إليه سروش، فأيّ فيلسوف شيعي، وأي مصدر فلسفي للشيعة، يؤمن بإمكان خطأ الوحي؟ وأيهم ذهب إلى أن القرآن من صنع النبي؟ وأيّ منهم منع أن تكون هناك علاقة بين الله والوحي؟ ومَنْ منهم ادعى كون الوحي مجرد إلهامات مجهولة المصدر؟ ومَنْ منهم ادعى الفصل بين مضامين الوحي وألفاظه، وأن النبي هو الذي صور مضامين الوحي في قوالبها اللفظية؟ وأيّ فيلسوف شيعي زعم أن لشخصية النبي وعلمه ـ الذي لم يكن أكثر من علوم معاصريه ـ دوراً في إنتاج القرآن؟ وفي أيّ مصدر فلسفي شيعي تمّ تقسيم آيات القرآن إلى ما يقبل الخطأ وما لا يقبل الخطأ؟

لقد تحدث الفلاسفة المسلمون، من الفارابي إلى الملا صدرا، وصولاً إلى العلامة الطباطبائي وغيره، عن ضرورة بعثة الأنبياء، وكيف يتلقى الأنبياءُ الوحي، وذهبوا جميعاً إلى أن منشأ الوحي هو الله، وأن القرآن لا يتطرق إليه الخطأ إطلاقاً. فهل ينبغي تصنيف كل من يخالف رؤية سروش على أنه محافظ، أو أنه يسعى إلى الحفاظ على سلطته ومكانته؟!

تبعات نظرية سروش على الاعتقاد والإيمان الدينيّين

لقد استهدف سروش من وراء بحث (التجربة النبوية) إثبات كون القرآن بشرياً. وهو يرى أن ذلك يؤدّي إلى تقسيم القرآن إلى الذاتي والعرضي، وعندها سنأخذ بالذاتيات، وندع العرضيات. إذاً إن حذف جزءٍ من الدين وتطفيفه هو المشروع الأساس لسروش.

قال سروش في المقابلة التي أُجريت معه: «إن في اعتبار بشرية القرآن تسهيل للتمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية؛ فبعض جوانب الدين تكوَّنت بفعل التاريخ والثقافة، ولم تعُدْ لها موضوعية في الوقت الحاضر. وهذا يصحّ في ما يتعلق بالحدود والتعزيرات المحددة في القرآن، فلو أن النبي كان يعيش في أجواء ثقافية أُخرى لما أدرج هذا النوع من العقوبات في رسالته الدينية».

لسنا في هذه المقالة في صدد بيان نظرية سروش في باب الذاتي والعرضي في الدين، والإشكالات الواردة عليها، وإنما يتركز البحث هنا في أن تبعات نظرية سروش في مسألة الوحي والنبوّة تذهب إلى أبعد مما كان يتصوره؛ فإن هذه النظرية تعرض أصل الدين للتشكيك. إن التنزل بالوحي إلى مستوى التجارب العرفانية، ونفي العصمة عن الوحي، والقول بإمكان تطرق الخطأ إلى القرآن الكريم، يعني إلغاء الإسلام، ونفي كونه ديناً إلهياً.

إن اللازم من تطرق الخطأ إلى القرآن هو تطرق الخطأ إلى أصل الدين، وإن تطرق الخطأ إلى الدين يعني نفي الحكمة والهداية الإلهية، ولازم ذلك اعتبار الإسلام بمنزلة البوذية، وليس ديناً سماوياً.

وفي ذلك يكون النبي مجرد عارف، قد ألف أفكاره العرفانية في كتابٍ عُرِف بالقرآن، ولم يلتفت إلى التناقضات الموجودة فيه.

وإذا كان النبي يتدخل شخصياً في أصل مضمون الوحي، أو في الأقل في تصويره، فما هو الذي يميز القرآن من سائر كلمات النبي في الأحاديث الشريفة المأثورة عنه؟ فلو قيل: إن القرآن يعود إلى التجربة النبوية، دون غيره من أحاديث النبي، قلنا: ما هو الدليل على هذا التفكيك؟ وما هو المعيار الذي يمكنه التفكيك بين مختلف حالات النبي؛ فيعد بعضها تجربة عرفانية؛ والآخر من الأمور المتعارفة؟!

إن تفسير سروش للوحي، واعتباره بعض أجزاء القرآن قابلة للخطأ، تؤدي إلى عدم ثقة المتدينين حتى بالأجزاء التي لا يتطرق إليها الخطأ، وهي الأجزاء المرتبطة بصفات الله والعبادات واليوم الآخر، التي ذهب سروش إلى عدم إمكان تطرق الخطأ إليها.

كما أن نظرية سروش تصبّ في اعتبار الإسلام مجرد دين روحي ومعنوي على مستوى الكونفوشيوسية، في تضمنها مجموعة من التعاليم العبادية لإعداد الإنسان وتربيته على مستوى دخيلته.

ثغرات ونواقص

بعد انتشار الحوار بين سروش وميشال هوبنغ، سعى سروش في حوار مع صحيفة (كارگزاران) بتاريخ ١٣٨٦/١١/٢٠ هـ ش إلى إزاحة النقاط المبهمة في ذلك الحوار، حتى لا يتصور أحد أنه يذهب إلى إنكار كون القرآن من عند الله، وأنه كلام بشريّ لمحمد، وهنا سنذكر عدة أمور حول توضيحاته هذه، ومدى رفعه لمواطن الإبهام ودفع الإشكالات عن نظرية التجربة النبوية.

١ـ إن سروش لم ينكر أصل الحوار، وإنما اكتفى بمجرد نفي ادعاء كون القرآن الكريم كلاماً بشرياً لمحمد، وكان الأولى به أن ينقل العبارات المحرّفة، مع ذكر صورتها الصحيحة، وخاصة أصل تفسيره الذي ترجم إلى (إنتاج) في عبارة مثل: «كان للنبي دور محوري في إنتاج القرآن».

٢ـ بالالتفات إلى كتاب (التجربة النبوية) فإن الحوار المتقدم هو بسط وتوضيح لمواطن الإبهام في ذلك الكتاب، وفي الوقت نفسه فإن هناك في هذا الحوار الجديد، الذي سعى سروش من خلاله رفع سوء الفهم، عدّة نقاط قابلة للتأمل.

٣ـ إن اتصاف النبي بالصبغة الإلهية لا يعني «أن كل ما كان يقوله هو كلامه البشري ووحي الله في الوقت نفسه، وأنهما لم يكونا لينفصلا عن بعضهما». إن بلوغ الإنسان مرتبة لا يتكلم معها على خلاف إرادة الله، أو كون كلماته مرضية لله، غير أن يكون كلام الإنسان كلاماً لله؛ فهناك من الناس من يبلغ درجة في الكمال، بحيث يغدو سمعه ـ طبقاً لحديث قرب الفرائض وقرب النوافل ـ سمعاً إلهياً، وبصره بصراً إلهياً، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنهم يوحى إليهم، أو أن ما يقولونه وحيٌ إلهيٌّ، ولذلك نقول:

ليس كل ما يقوله النبي من وحي الله، ولو أننا صدقنا تلك الكلمات فإنما ذلك بسبب عصمة النبي اللازمة من رسالته، والوحي النازل عليه الذي يوجب له العصمة؛ لتكون جميع أقواله حجة على الآخرين، في حين لا يمكن اعتبار هذه الحجية لكلمات أيّ واحدٍ من العرفاء.

٤ـ لقد فهم سروش من إحجام جبرائيل عن مواصلة التقدم مع النبي الأكرم في المعراج ضرورة أن يكون جبرائيل تابعاً للنبي، في حين أن حديث المعراج إنما هو في بيان مراتب الكمال، وأن مرتبة النبي أفضل من مرتبة جبرائيل، وهذه المسألة لا ربط لها بالوحي حتى يستنتج منها تبعية جبرائيل للنبي في إنزال الوحي؛ فإن جبرائيل في عملية الوحي مجرد واسطة في الإيصال، ولذلك فإن النبي لا يكون تابعاً لجبرائيل، وإنما هو تابع لما يحمله إليه جبرائيل من عند الله. مضافاً إلى أن هناك من الوحي ما هو مباشر، وليس لجبرائيل فيه من دور حتى ولو بمقدار الوساطة، وهو الأمر الغالب في نزول الوحي على رسول الله، حيث كان ينزل على قلبه من عند الله مباشرة، ويكون فيه النبي تابعاً للوحي، وليس العكس.

٥ـ قال سروش: «إن القرآن هو ثمرة الشجرة الطيّبة لوجود محمد ﷺ، وقد أينعت بإذن الله». وأصل النزاع ليس في تبعية الوحي لشخصية رسول الله، وإن كان نزول الوحي يتوقف على بلوغ شخصية النبي مراتب عالية من الكمال؛ ليغدو جديراً بتحمّل الوحي، إلا أن هذا شيءٌ آخر غير تبعية الوحي لشخصية النبي. وحتى العرفاء الذين تحدثوا عن مقام فناء النبي في الحق، والولاية الإلهية الشاملة، لم يدّعوا تبعية الوحي للنبي، فالمسألة في حقيقتها أن شخصية النبي محل لنزول الوحي، لا أنه يتدخل في أصل الوحي. في حين لا يذهب سروش إلى كون النبي وعاءً للوحي، وإنما يراه هو الوحي بذاته، وخصوصاً في تصوير كلام الله وصياغته.

٦ـ إن الولاية الإلهية الشاملة، وقرب الأولياء من الله تبارك وتعالى، وتجربتهم الاتحادية مع الله، شيءٌ آخر غير الوحي. وقد قال سروش في رفع الإبهام عن كلماته: «إن أولياء الله من القرب من الله والفناء فيه حتى أن كلامهم هو عين كلام الله، وأن أمرهم ونهيهم وحبهم وبغضهم عين أمر الله ونهيه وحبه وبغضه»، فهل يمكن بهذا التحليل العرفاني الذي يبديه سروش أن نعتبر كلمات العرفاء والكاملين من الناس وحياً؟ وما

معنى الاتحاد والفناء هنا؟ ألا يعني مراد العرفاء من الفناء في الله أن النبي حصل على صبغة إلهية؟!

إن القول ببلوغ النبي مقام الولاية الإلهية الشاملة شيءٌ آخر لا يعني تدخله في الوحي بالالتفات إلى علومه البشرية أثناء عملية نزول الوحي، ولا ينبغي الخلط بين هذين الأمرين. ولم يقع أيّ عارف في مثل هذا الخلط، ولذلك لم يقُلْ أحدٌ أن الآيات المتعلقة بخلق الإنسان والحقائق التاريخية كانت منسجمة مع ما وصلت إليه العلوم في عصر النبي صلى الله عليه وآله.

٧ـ يستند سروش ويعول على أبيات شعرية وكلمات أدبية للمولوي يدعو فيها أن لا تكون هناك بينه وبين الله من واسطة، فهل تستلزم هذه الدعوة التي جاشت بها قريحة شاعر أن يكون الوحي تجربة شخصية للنبي الأكرم، أو أن لشخصية النبي وعلمه دخل في الآيات القرآنية؟!

وخلاصة القول: إن الإشكالات في نظرية سروش بشأن الوحي وتبعاتها من الكثرة بحيث لا يمكن رفعها بمجرد الاعتقاد بولاية النبي الإلهية العامة.

القرآن كلام الله

وقفة نقدية مع خطوة د. سروش

د. عطاء الله مهاجراني (*)

ترجمة: السيد حسن مطر

هل يصح اختزال نظرية خطيرة في حوار صحفي موجز؟!

عرض المفكر القدير الدكتور عبد الكريم سروش رأيه حول مقولة الوحي وانتسابها إلى النبي الأكرم، الأمر الذي خلق مناخاً لبحث هذه المسألة المهمة من جديد. وإن الانتقادات التي كُتبت وستكتب على كلامه لاشك في عدم خلوها من بعض العبارات غير اللائقة والناشزة، إلا أن هذا النشاز سرعان ما يزول، قال تعالى: ﴿**فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**﴾، وهي عبارات من قبيل: (عدو القرآن)، و(الخروج عن ربقة الإسلام والمسلمين)، وما هذه العبارات إلا بمنزلة سيوف مجردة أمسك بها حاملوها من شفارها، وانهالوا بقبضاتها ضرباً على سروش، فلم تُدْمِ إلا أكفّ حامليها!..ولكن هل ما يقوله سروش مقنع وصحيح؟

قبل الخوض في أصل كلامه يجدر بنا القول بأن طرح موضوع بمثل هذه الأهمية والحساسية في مقابلة قصيرة مع صحفي له غايات سياسية لم يتورَّع عن إظهارها في مقدمته تستدعي بالضرورة مثل هذه الانتقادات والآراء. إن مسائل من هذا النوع يجب بحثها وكتابتها بعد تفكير ورويّة واستشارة ذوي الاختصاص من أهل الفن، وقراءة النصّ مراراً، ومراجعة مفرداته تكراراً، كما حصل قبل سنوات بالنسبة لكتاب (نهاد نا آرام جهان)، حيث اطلع عليه الشيخ حائري يزدي والشيخ المطهري قبل نشره. وقد صرح الدكتور سروش بأن هذا الكتاب مدين في نجاحه لهذين العلمين. وهذا الإقرار والتصريح يرفع من قيمة الكتاب، ويشجع الأفراد على قراءته بثقة كاملة. وأرى أن الحديث حول

(*) أحد وجوه الثقافة، ورئيس مركز حوار الحضارات في إيران.

القرآن المجيد تحت عنوان «كلام محمدﷺ»، و«الدور المحوري للنبي في خلق القرآن»، و«عدم مصونية القسم التاريخي والطبيعي من القرآن»، يحظى بأهمية وحساسية أكبر من أهمية وحساسية نظرية (نهاد نا آرام جهان). وبعيداً عن الضوضاء التي تثار عادة بعد طرح رأي جديد علينا أن نشكر سروش الذي أثار الأذهان ونشّطها من خلال طرح هذه المسألة؛ إذ لو لم يعمد الدكتور سروش إلى إثارة هذا الموضوع لما شهدنا هذه الحركة النقدية في بلادنا، ولما برز الناقدون ليدلوا ببضاعتهم. أما أنا فأتعرض لنظرية سروش بالنقد من زاوية أُخرى، فلا أعتبره معادياً للقرآن، ولا خارجاً عن ربقة الإسلام والمسلمين، فإن الذين يعرفون سروش لا يمكنهم حرمان أنفسهم من بريق معنويته وشغفه بالإسلام والقرآن. فقبل حوالي أربعين سنة كنت يافعاً، وقد ذهبت حينها في الصباح الباكر إلى دارة الحاج (إبراهيم حسين خاني) لحضور دعاء الندبة، وقد تحول منزله حالياً إلى مدرسة نموذجية، وقد تحدث سروش بعد الدعاء عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ...﴾، وردد بيتاً لحافظ الشيرازي الذي يقول فيه: (عجزت السماء عن حمل الأمانة)، ولا زلت أشعر الأثر العميق الذي تركه عليَّ ذلك الحديث...، وبعد عقد من الزمن حصلت على نسخة من كتاب (نهاد نا آرام جهان)، وكنت حينها طالباً في جامعة شيرازي، وذلك في عام ١٣٥٦، أي قبل ثلاثين سنة بالتحديد، وقد ترك عليّ نفس الأثر والانطباع.... وعندما رأيت سروش توقعت أن أتناول شراباً قرآنياً صافياً بعد انقضاء الأربعين، حيث يحلو الشراب بعد تعتيقه أربعين يوماً.

ولكن خاب ظني فقد وجدت هذا الكلام وهذا الشراب كدراً ومكدَّراً، وإنْ كان سروش قد بادر في الوقت المناسب إلى توضيح كلامه وتبريره، وسمعت أنه ينوي كتابة مقال تفصيلي بهذا الصدد، ولكنني لم أستطع كبح نفسي من كتابة رأيي ونقدي بوصفي محباً له، قد أكون مخطئاً في فهمي، ولكنني؛ لما يشدني ويربطني بالقرآن الكريم، أجد نفسي مضطراً إلى إبداء رأيي.

ولست أشك في أن سروش لا يرى أفكاره فوق النقد، وأنها مصونة من الخطأ. إن لصدر المتألهين في بداية الجزء السابع ـ الجزء الثاني من السفر الثالث ـ من كتاب الأسفار بحثاً مفصّلاً بشأن القرآن الكريم. ومن العجيب أنّه لم يتطرق أيٌّ من الناقدين لآراء سروش في الحوزة والجامعة إلى ما كتبه صدر المتألهين. إن صدر المتألهين ذكر مسألة في

غاية القوّة والرصانة، حيث قال: «ربّ أديب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة، متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والإلزام في علم الكلام، لم يسمع حرفاً من حروف القرآن، ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده».

فلماذا نجد مثل هذا العالم الأديب العارف بعلم اللغة، والمتكلم الذي يفحم خصومه، لم يسمع من القرآن حرفاً، ولم يفهم منه كلمة؟ لماذا احتقر صدر المتألهين مثل هذا العالم المفترض، واعتبر القرآن عظيماً لا يبلغ شأوه؟ كيف كان صدر المتألهين ينظر إلى كلام الله؟ بأية عين كان ينظر إلى القرآن حيث قال: «وفي كلّ حرفٍ من حروفه ألفُ رمز وإشارة وغنج ودلال وجلب للعشاق المشتاقين إلى روح الوصال»[1].

«هيهات، نحن وأمثالنا لا نشاهد من القرآن إلا سواداً؛ لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مدّ هذا المداد»[2].

هل الوحي إلهام؟!

(الوحي إلهام)، هذه هي عبارة سروش التي أثارت حفيظة الناقدين، هل يدل هذا التعبير على وجود تشابه في المعنى بين مفردة (الوحي) و(الإلهام)؟ وبعد هذه العبارة القصيرة والأساسية في الوقت نفسه ذهب سروش إلى أن التجربة النبوية شبيهة بالتجربة الشعرية، وان كانت بدرجة أسمى وأرقى، وقد روى عن فيلسوف مسلم لم يُسَمِّه قوله: «إن الوحي أعلى درجات الشعر». وعليه يمكننا تلخيص كلام سروش بالقول: إن الوحي إلهام، وإن النبيّ شاعر، وإن آيات القرآن الكريم شعر.

ولإثبات ذلك لم يقدم أي برهان، بل ولم يُشِرْ إلى اسم ذلك الفيلسوف المسلم لنتمكن من البحث عن أصل الكلام، لنجد ما إذا كان ذلك الفيلسوف قد أقام دليلاً على مدَّعاه!

ومن جهة أخرى لم يتم بيان معنى (الإلهام) و(الوحي) و(الشاعرية) بشكل صحيح؛ ليكون أمامنا أفق واضح. والسؤال المهم الذي يطرح نفسه هو: لو فرضنا أن القرآن الكريم كلام رسول الله! فهل هناك إشارة أو دليل عليه؟ فمتى قال النبي: إن كلامه شعر، وإن حصيلة الإلهام شعرية؟ وأساساً هل يمكن الاستناد إلى القرآن في مثل هذا البحث والاستشهاد به؟ وهذا السؤال يقودنا إلى سؤال آخر: من هو المخاطب بهذا الكلام؟

وما هي مباني وأساليب الكلام؟ إلى من وجّه سروش كلامه في هذا اللقاء؟ هل أراد سروش أن يفسر القرآن ومفهوم الوحي باللغة الإنكليزية في إطار المفاهيم التي يمكن استيعابها للناطقين باللغة الإنكليزية؟ وبعبارة أخرى: إنما يبدو لنا كلامه مكدراً؛ لأنه أراد له أن يكون مفهوماً للآخرين الذين يحملون ثقافة تختلف عن ثقافتنا، ولكن ميزة عالمنا المعاصر هي أن الكلام إذا انتشر لم يعد بالإمكان وضع القيود عليه، حيث يغدو مثل طائر يحلق فوق سماء جميع السطوح، ويصل الأمر حتى بالفنان السينمائي الشهير أن يجرد سيف التكفير من غمد الفن المتخصص فيه، وعندها سيجد المتكلم نفسه مضطراً إلى تبرير كلامه تباعاً.

وفي ما يلي نستعرض الأمور التالية:

أولاً: إن الوحي يختلف عن الإلهام، ومرادي من الوحي تلك الظاهرة التي نشأ عنها القرآن. إن منشأ الوحي خارجي، في حين أن منشأ الإلهام داخلي وباطني. فالإلهام نتاج ثورة في نفس الشاعر، فالشاعر هو الذي ينتقي المفردة، أما في الوحي فلا دخل للنبي في اختيار مضامين الكلمات، وإنما تستعد مرآة نفسه الصافية لتقبل كلام الله، وكما يقول ابن عربي: «يغدو قلب النبي منزلاً لكلام الله»، حيث قال: «اعلم أن الله أنزل هذا القرآن حروفاً، وجعله كلمات، وآيات، وسوراً، ونوراً، وهدىً، وضياءً، وشفاءً، ورحمةً، وذكراً، عربياً، ومبيناً، وحقاً، وكتاباً، ومحكماً، ومتشابهاً، ومفصلاً، ولكل اسمٍ ونعتٍ من هذه الأسماء معنىً ليس للآخر، وكله كلام الله، ولما كان جامعاً لهذه الحقائق وأمثالها استحق اسم القرآن»(٣).

إذا أردنا أن نتحدث عن القرآن بأسلوب عرفاني فمن هو الأجدر في ذلك من ابن عربي وصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي؟ يقول ابن عربي: إن القرآن قد أوحيَ إلى النبي بهذه الحروف والمفردات واللغة العربية. وبعبارة أخرى: إن النبي وعاء للقرآن، وليس منتجاً له. وفي الإلهام يكون الشعر نتاجاً للشاعر، مهما كانت درجة هذا الإلهام عالية، كما هو الأمر بالنسبة لأشعار حافظ أو المولوي. كان السيد إمامي خوانساري يقول: «أنا أقدّر وأجلّ ديوان المولوي؛ لما يحتويه من قصص إباحية في ظاهرها»، كنت أقرأ هذه القصص بمذاق الفضول الصبياني، وكنت أحياناً أحمرّ خجلاً مخافة أن يمسك بي شخص متلبساً بقراءة تلك الصفحة المتضمنة لتلك القصص.... سألته: بسبب قصص من قبيل جحا

والجارية؟ فقال: إنه إنما ذكر هذه القصص في أشعاره بهذا الأسلوب المكشوف كي لا يشك أحد في أن هذا الكتاب قد كتبه إنسان مثل المولوي على ما يتمتع به من الكمال، فلولا هذه القصص ربما زالت الحدود بين الوحي والإلهام، فقد سحق المولوي على كرامته، وأنشد هذه القصص على هذا النحو المكشوف.

[ونكتفي بهذا القدر من التعليق، ونترك التفصيل إلى موضعه].

الهوامش

(1) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية 7: 44، الفصل 13.

(2) المصدر السابق: 33، الفصل 9.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية: 2059، الباب: 325، في معرفة منزل القرآن من الحضرة المحمدية، الوراق.

تهافت نظرية نبويّة القرآن

مطالعات نقدية جادّة

د. الشيخ هادي صادقي(*)

ترجمة: حسن مطر

إن ما أورده السيد سروش في هذا الحوار قد سبق أن ذكره في كتاب (بسط التجربة النبوية)، وإن سبب اختيارنا هذا الحوار وتناوله بالبحث والنقد هو ما يتمتع به من صراحة ووضوح. وكما يعلم القارئ الكريم فإن أسلوبنا يقوم على العلمية التامة التي تنأى بنفسها عن جميع أنواع الجدل السياسي والاجتماعي، وعليه لا يمكن توقع غير النتائج العلمية من هذه المقالات، وإن للتكفير واللعن مناخات أخرى نتركها لأصحابها.

ورعاية للاختصار فإننا نكتفي في مقام النقد ببعض الإشارات، تاركين التفصيل إلى موضع آخر، وإلا فهناك الكثير من مواضع النقد في آراء السيد سروش، ولو أردنا نقدها بأجمعها لطال بنا المقام، واحتجنا إلى مجلدات، ونحن نذكر عدداً من إشكالات هذه النظرية ضمن الإشارة إلى الناحية الصحيحة منها:

العمق التاريخي لنظرية سروش

١ـ قبل كل شيء يجب التنويه إلى أن هذه النظرية قد طرحت قبل سروش من قبل بعض المتجددين، وعلى رأسهم السير سيد أحمد خان الهندي (١٨١٧ ـ ١٨٩٨م)، وله تفسير غير مكتمل للقرآن، فقد ذهب إلى: «أن النبوة ملكة طبيعية خاصة، كسائر القوى البشرية التي تتفتق عند توفر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، كما هو الحال بالنسبة إلى ثمار الأشجار....»، كما أنه يرى «أن النبي يحصل على الوحي من الله مباشرة، وما جبريل في

(*) رئيس مركز أبحاث الإذاعة والتلفزيون في إيران.

واقعه إلا صورة مجازية وكنائية عن القوة أو الملكة التي يتمتع بها النبي»، كما يرى «أن الوحي ليس شيئاً ينزل على النبي من الخارج، بل هو عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري»[١].

ثم جاء بعده أمين الخولي (١٩٠٤ ـ ١٩٦٩م)، الأستاذ في جامعة القاهرة، والباحث المصري في الشأن القرآني، فأقام بالتعاون مع بعض أنصاره مذهباً تفسيرياً يعتمد لغة القرآن، ورغم أن آثاره وآراءه ـ مع حداثتها ـ لم تخرج عن الأرثوذوكسية الإسلامية (مذهب الاعتقاد الرسمي)، إلا أن نقده الأدبي والصريح قد تفرع منه تلاميذ مثل: نصر حامد أبو زيد.

ولد نصر حامد أبو زيد في عام ١٩٤٣، وهو مفكِّر ومجدِّد وباحث قرآني مصري، وقد ذهب في أبحاثه القرآنية إلى ما هو أبعد من النقد الأدبي، حيث دخل معترك النقد الفلسفي والاجتماعي والنفسي والتأويلي بشكل جريء، وقد أثارت بعض آرائه حول القرآن، ابتداءً من عام ١٩٩٣م إلى عام ١٩٩٦م، جدلاً كبيراً في مصر، فحكم عليه الأزهر إثر ذلك بالارتداد. حيث ذهب إلى أن القرآن نصٌّ تاريخيٌّ ثقافيٌّ متأثِّرٌ بزمان ومكان نزوله التدريجي طوال ثلاث وعشرين سنة[٢].

كما أن الآراء المتجددة الأخرى لآخرين، مثل: محمد أركون، وحسن حنفي، ليست سوى استنساخاً لكلمات السير سيد أحمد خان الهندي، ونصر حامد أبو زيد، المخالفة للإجماع.

٢ـ إن تتبع جذور نظرية السيد سروش يصل بنا إلى نوع من الرؤية المسيحية للوحي، حيث يذهب إلى كون الوحي من سنخ التجربة الدينية، وهي الرؤية البروتستانتية في إلهياتها الحديثة، فإن الوحي في هذه الرؤية يستند إلى الشخص دون الكلمة، أما الوحي في الإسلام فهو حقيقة كلامية، وما ينتج عن الوحي يُدْعى «كلام الله»؛ وأما في المسيحية، وخاصة البروتستانتية، فيستند إلى شخص المسيح بوصفه وحياً إلهياً، وبين هاتين الرؤيتين بون شاسع.

٣ـ تتركز نظرية السيد سروش في بعض نواحيها على بيان المقام الشامخ الذي يتمتع به النبي الأكرم ﷺ، فإننا إذا صورنا النبي بشكل لا يكون له معه أيّ دور في نزول الوحي نكون قد جهلنا شخصية النبي ﷺ، وبما أن جميع أفعال الله تصدر عن

حكمة فإن اختياره شخص محمد ﷺ للنبوة، بل وختم النبوة، إنما كان للاستعداد الكامل الذي كان يتصف به. وقد أشارت الروايات إلى ذلك من خلال التأكيد على ترعرعه بعين الله، وخلقته النورية، وطينته الطاهرة، بالإضافة إلى عشرات الخصائص الأخرى؛ وبعضها اكتسابي؛ والبعض الآخر هبة من الله. والخصائص الموهوبة لا يمنحها الله لشخص على نحو اعتباطي، وإنما تتم عبر آلية الاستحقاق والأهلية والكفاءة. وعليه يجب أن ندرك أنه ينبغي للنبي؛ كي يُجتبى ويصبح أهلاً لتقبل الوحي الإلهي، أن يتوفر على استعدادات روحية خاصة تمهد السبيل لتحقيق ظاهرة الوحي الخطيرة.

٤ـ إنّ ما يقال من «أن النبي كان في الرؤية التقليدية مجرد أداة ووسيلة» عارٍ عن الصحة تماماً، فلم يكن النبي في هذه الرؤية مجرد ساعي بريد، وإنما كان في شخصه رسالة مجسَّدة تمشي على الأرض، ومن هنا كان لنا فيه أسوة حسنة، كما كان تجسيداً للقرآن الذي أنزله الله عليه. وانطلاقاً من ذلك فقد وصفت بعض الروايات النبي بالقرآن، قال الإمام علي عليه السلام في صفة النبي ﷺ: «كان خُلُقه القرآن»، مضافاً إلى أن نفس النبي الشريفة لو لم تكن متسامية لما كانت أهلاً لنزول القرآن، وهذا هو مفاد العبارة القائلة: «إنما يعرف القرآن من خوطب به»، وليست هذه مجرد منزلة تشريفية، وإنما هي حقيقة وجودية، فما لم يتمكن الإنسان من بلوغها لا يكون أهلاً لنزول الحقائق القرآنية.

تنافي النظرية مع النصّ الديني نفسه

٥. إن دور النبي الخلّاق في الوحي والقرآن يكمن في إعداد الأرضية؛ لتنمو دوحة القرآن في وجوده، وهذا المعنى لبيان دور النبي في الوحي لا محذور فيه، وأما ما يقال من «أن النبي هو كل شيء في الوحي، فهو الخالق، وهو المنتج» فهو كلام لا أساس له من الصحة؛ لعدم وجود دليل عليه؛ ولكونه لا ينسجم مع القرآن والسيرة النبوية، وإذا أردنا توضيح ذلك بلغة فلسفية نقول: إن النبي هو علة القرآن المادية، ولكنه لا يمكن أن يكون علته الفاعلية، فهناك مئات الآيات القرآنية الدالة على أن الله تعالى هو خالق القرآن، أو أنه هو الذي أنزله على قلب النبي، وإن صراحة هذه الآيات لا تُبْقي أيّ تأويل، ومن هذه الآيات:

١ـ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

٢ـ ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾ (طه: ١١٣).

٣. ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٢ ـ ٣).

٤ـ ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾، و﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَّهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ١ ـ ٢).

٥. ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ (النساء: ١٠٥).

٦ـ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى: ٧).

٧ـ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣ ـ ٤).

٨ ـ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٠ ـ ٤٧).

٩ـ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢).

١٠ـ ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥).

إن وضوح هذه الآيات يغنينا عن إضافة أي توضيح آخر، إلا أن السيد سروش قد حل مسألة الوحي بقوله: إن النبي قد تصور أن ملكاً يأتي إليه. وفي هذا الحوار أكد على هذه المسألة، حيث قال: «لا موضوعية للبحث حول ما إذا كان الإلهام يأتي من الخارج أو ينبثق من الداخل؛ إذ لا فرق في الوحي بين الداخل والخارج»، ولكنه لم يقدّم دليلاً على

عدم تفاوت الخارج والداخل في ما يتعلق بحقيقة الوحي، فهذه دعوى كبيرة لم يُقم عليها أيّ دليل عقلي أو شرعي. وطبعاً لا إشكال في اعتبار الوحي مسألة تتحقق داخل نفس النبي، وليست خارجة عنه، إلا أن هذا لا يعني استبعاد دور الله والملائكة، فهناك المئات من الشواهد القرآنية والروائية التي تؤكد دور الباري تعالى والملائكة، كما أن هناك الكثير من الآيات التي تنسب حتى عربية الألفاظ القرآنية إلى الله تبارك وتعالى.

٦ـ مع وجود هذه الآيات المتقدمة لا يبقى هناك مجال للقول بأن «هذا الوحي مجرد من الصورة، وأن على النبي مسؤولية تصوير هذا المضمون؛ ليجعله في متناول فهم الجميع»، وإن صراحة هذه الآيات القرآنية لا يُبْقي أدنى شك في بطلان مدعيات الدكتور سروش، حيث نسبت هذه الآيات التصوير الكلامي للقرآن إلى الله أيضاً؛ إذ كيف يمكن تأويل الآية القائلة: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

الإعجاز وتداعي نظرية نبويّة القرآن الكريم

٧ـ إن الإعجاز اللفظي للقرآن، الذي لم يتمكن أحدٌ من الإتيان بمثله طوال التاريخ، وهو مذكور في كتب التفسير وعلوم القرآن والكتب المستقلة في باب إعجاز القرآن، دليل آخر يدمغ الادعاء القائل بفاعلية الإنسان في مسألة الوحي. كما أن تحدّي القرآن يثبت هذه الحقيقة بشكل صريح، وهي أن القرآن إنما هو من عند الله، وليس للإنسان أيّ دور فاعلي في خلقه، ولكن كما تقدم أن قلنا يمكن أن يكون للإنسان دور قابلي في هذا المجال. لقد تحدى القرآن في الكثير من المواطن أن يؤتى بمثله، وذلك من قبيل قوله تعالى: **﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾** (الإسراء: ٩١)، ثم تنازل واكتفى بالإتيان بعشر سور مثل القرآن، فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ (هود: ١٧)، ثم تنزل مرة أخرى واكتفى بالإتيان بسورة واحدة فقط: **﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾** (البقرة: ٢٣ ـ ٢٤).

وعليه فإن كلّ عاقل، وإن لم يكن على معرفة بعلم الفصاحة والبلاغة، بل حتى

لو لم يكن عارفاً باللغة العربية، يدرك أنه لو لم يكن القرآن كلام الله وفوق مقدرة البشر لكانوا قد جاؤوا بمثله مع محاولاتهم الكثيرة، فحيث لم يتمكنوا من الإتيان بمثله يثبت أنه معجزة؛ أما العالم بالفصاحة والبلاغة القرآنية فيدرك أنه ليس هناك كلام ـ مهما كان بليغاً وفصيحاً ـ لفطاحل شعراء العرب وخطبائهم، بل حتى أحاديث النبي في مواعظه وخطبه وقصار كلماته، وكذلك خطب نهج البلاغة، وكلمات سائر الأئمة الأطهارعليهم السلام، لا يمكنها أن تجاري القرآن، وإننا لو وضعنا جملة واحدة من القرآن بين مئات الجمل الأخرى فإنها ستبدو بدراً بين النجوم[٣].

٨ ـ كما أنه لم يفهم سرّ أن يعيش إنسان أربعين سنة دون أن ينطق بمثل هذه الكلمات، وإذا به فجأة يتفتّق عن مثل هذه القريحة، ويأتي بآلاف الآيات، ويمضي أكثر من ألف سنة دون أن يتمكن أحدٌ من الإتيان بمثلها، ودون أن تفقد رونقها، وتبقى على الدوام ملهمة لكبار العلماء والمفكّرين في جميع العصور، فلو كان هذا إنما يحصل من قبل النبي نفسه لكان لا بد من أن يكون للقرآن مسيرة تدريجية، وأن يكون النبي قد نطق به قبل سنوات البعثة أيضاً. وإن أمّية النبي تزيد الأمر تعقيداً وإعجازاً.

التمايز البنيوي للنص القرآني والنبوي

٩ ـ فور بدء دعوة النبي لاحظ هو وأُسرتُه والمحيطون به هذا التميُّز في كلامهصلى الله عليه وآله، وهو ما طبع الكلمات القرآنية حتى آخر حياة النبي، مثل: ﴿قُل﴾، و﴿تقول﴾، أو تقرير كلمات الغائبين، الأمر الذي يعكس تميز النسيج البياني لحقائق الوحي وانفصاله ومغايرته لكلمات النبيصلى الله عليه وآله، ولا يصح ما قيل من أنهصلى الله عليه وآله يصوغ ذلك الإلهام باللغة التي يعرفها، والأسلوب الذي يتقنه، والصور التي يتمكن منها. كما كان هذا الأمر واضحاً لأعدائه، فكانوا يدركون أن القرآن مستقل عن شخصية النبي، فمثلاً: حينما كانت تُتلى آيات القرآن كان الكفار يطالبون بالإتيان بقرآن غيره، وكان النبي يردّ عليهم بأنه لا يتمكن من الإتيان بشيءٍ من عنده، ولا يأتي إلا بما يوحى إليه: **﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾** (يونس: ١٥)، بل سعى الكفار إلى التصرف في الوحي وإيقاع النبي في

الشك فيمزج كلماته بالقرآن، ولكن الله قد ضمن عصمة نبيه فحال دون تحقيق الكفار لذلك، قال تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٣).

خضوع النبي للوحي، لا العكس

١٠ ـ لم يكن الوحي خاضعاً لإرادة النبي، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فالنبي هو الخاضع لإرادة الوحي؛ فتارة يأتيه الوحي دون أن يتوقعه؛ وأحياناً ينتظر الوحي للإجابة عن تساؤل أو حل مشكلة، فلا يأتي، فيمتد انتظاره ويطول حتى تبلغ القلوب الحناجر، أو كما حصل في حديث الإفك واتهام زوجة النبي‏‏ﷺ، فكان في مثل هذه الموارد يقول: «أنتظر وحي ربي، ولا علم لي بذلك»؛ وأحياناً ينزل الوحي بخلاف ما قاله النبي، كما حصل في سورة المجادلة وقصّة الظهار(٤).

وعليه لا يبقى موضع لما قاله السيد سروش: «إن لشخصية النبي دوراً مهمّاً في صياغة النصّ القرآني...، إذا قرأتم القرآن تشعرون أن النبي يكون جذلاً أحياناً وفي غاية الفصاحة، بينما تجدونه ضجراً وعادياً في بيانه في أحيان أخرى، مما يعكس الناحية البشرية في الوحي»، بل إن الوحي مستقل عن شخصية النبي، ولا يتأثر بحالات النبي الروحية وتغيراته النفسية من الطرب والضجر.

نقد شواهد سروش

١١ـ ذكر السيد سروش أربعة شواهد على دعواه القائلة بتبعية الوحي لشخصية النبي، وهي:

١ـ طول مدة نزول الوحي، حيث كان في أول الأمر قليلاً، وكانت الآيات المكية أكثر قصراً، وقد استند في ذلك إلى مقالة ابن خلدون في أن تكرار تجربة الوحي رفعت من رصيد تحمُّل النبي.

٢ـ إن محتوى الوحي، وخاصة في مجال الشريعة، كان متأثراً بسلوك النبي، وقد استند السيد سروش إلى كلام السلطان ولد (ابن المولوي)، حيث كان يقول: «إنّ كل شريعة هي مرآة عاكسة لأخلاق النبي، فمثلاً لما كان النبي محبّاً للنساء والنظافة فقد

أكد الدين الذي جاء به على هذين الأمرين».

٣. قد تكوّن الوحي مواكباً لمسيرة النبي، ومتناسباً معها، واستجابة لها.

٤ ـ قد تأثر الوحي بالمستوى المعرفي والمعيشي لعصر النبي[٥].

إلا أنّ أياً من هذه الشواهد لا يشكل دليلاً على مدّعاه، وهكذا الأمر بالنسبة إليها مجتمعة. كما أنّ هذه الشواهد منسجمة مع الرؤية التقليدية، ففي الرؤية التقليدية، التي أخذت ظرفية المخاطب بالوحي بنظر الاعتبار، تكون هذه الشواهد طبيعية للغاية، ولهذا نجد عالماً تقليدياً، مثل: ابن خلدون، يذهب إلى هذا الرأي.

كما أن مشابهة شخصية النبي للشريعة الإسلامية لا تشكل دليلاً على تبعية الوحي لشخص النبي، بل قد يكون العكس هو الصحيح، أي بما أن القرآن والإسلام قد أكد على هذه المسائل فقد انسجم النبي في شخصيته مع تعاليمها، وهذا ما تؤكده سيرة النبي، فقد كان النبي حتى الخمسين من عمره يعيش مع زوجة واحدة، فلو كان الميل إلى تعدد الزوجات صفة متأصلة في النبي لاختار لنفسه هذا التعدد في مقتبل عمره وصدر شبابه، وإن أدنى دراسة للتاريخ تثبت أن تعدد الزوجات بالنسبة إلى النبي، بعد تقدمه في السن وبعد وفاة السيدة خديجة الكبرى، كان لدوافع سياسية واجتماعية، ولتحقيق أهداف الإسلام، وعليه لا يكون رأي (السلطان ولد) صحيحاً.

وأما تدرّج الوحي ومواكبته لأحداث عصر النبي فهي ـ قبل أن تكون دليلاً على ما يدعيه السيد سروش ـ تشكّل دليلاً على حكمة الله في إنزال الوحي بما يتناسب والحوادث الواقعة، وليس من المحال على الله أن يرتّب الأحداث بنحو ينسجم مع ما يحتاجه الناس من نزول الآيات.

وأما مستوى المعلومات والمعاش في عصر النبي فإنما يشكل رقعة للغة الوحي دون الحدّ من مضمونه، وعليه لا يصح القول بأن محتوى الوحي كان في حدود المستوى المعرفي لعصر النبي، فهذا ما لا ينسجم مع دعاوى النبي، ولا مع خاتمية الوحي والنبوّة، مع بقاء الحاجة إلى الدين وخلود الشريعة. نعم، لو قدمت تفسيرات أخرى عن الدين تؤدي إلى إنكار أصل الحاجة إلى الوحي والشريعة في العصور التالية لعصر النبي فعندها سيزول عدم الانسجام، ولكنّ هذه القراءة الدينية ستؤدي ـ على حد قول الشهيد المطهري ؒ ـ إلى نسف الدين.

١٢ـ وهنا ترد هذه التساؤلات: هل يمكن لله تعالى أن يعقد ارتباطاً كلامياً مع البشر؟ وهل يريد ذلك أو لا؟ فإن كان يتمكن ويريد ذلك فما هو شكل هذا الارتباط؟

وفي مقام الإجابة عن هذه التساؤلات لا بدّ من أخذ المخاطب بنظر الاعتبار؛ فإن كان مخاطبنا كافراً بوجود وقدرة وإرادة الله فلا بدّ أولاً من إثبات هذه المسائل له؛ وإذا كان مؤمناً بها فيكفي أن نلفت انتباهه إلى قدرة الله المطلقة؛ ليدرك أن قدرة الله محيطة بكلّ ما هو خارج عن حدود المحالات العقلية، وعليه ليس هناك ما يمنع من قيام التواصل الكلامي بين الله وعباده، وإذا كان العبد بحاجة إلى استعداد لإقامة هذا الارتباط فإن الله بنفسه قادر على تحقيق هذا الاستعداد. كما أن العبد المؤمن يعلم أن الله يريد هداية الإنسان، وقد بعث الأنبياء في هذا الإطار، ولكن يمكن تصور أشكال مختلفة لتحقيق هذا التواصل والارتباط، وقد بين الله ثلاثة أشكال لهذا الارتباط، حيث قال: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَو مِن وَرَاء حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الشورى: ٥١)؛ فالنوع الأول خفي عن أنظار الآخرين، كأن يحدث الله الكلام في نفس النبي، أو يخلق أصواتاً مادية يوصلها إلى مسامع النبي دون أن يسمعها الآخرون، كأن يضرب على أسماعهم، أو أن يتم الاستفادة من موجة خاصة لا يتمكن سوى النبي من سماعها؛ والنوع الثاني: من وراء حجاب، كما حصل للنبي موسى عليه السلام، حيث أوجد الله صوتاً في الشجرة المشتعلة، فسمعه دون أن يرى شخصاً، ولانعدام الرؤية هنا عبّر الله عن هذا النوع من الارتباط بقوله: ﴿**مِن وَرَاء حِجَابٍ**﴾؛ والنوع الثالث: إرسال الرسول والملك، وهو الذي حصل للكثير من الأنبياء. ويمكن تصور أشكال أخرى، إلا أن سنة الله قامت على هذه الأشكال والأنواع الثلاثة.

وأما نظرية سروش فإنها تصور الله وكأنه عاجز عن إقامة مثل هذا التواصل؛ إذ إن كل الطرق المتصورة يفسرها السيد سروش على أنها توهمات من قبل النبي، حيث يتصور فيها كأن ملكاً يكلمه، أو أنه يستلم كلمات من مصدر غيبي.

نقد الوصل بين القرآن وثقافة المحيط الزمني

١٣ـ يذهب السيد سروش إلى تأثر القرآن بثقافة العصر الذي نزل فيه، إلا أننا لا نرى وجوداً لمثل هذا التأثر. صحيح أن القرآن قد وظف الألفاظ العربية، واستخدم الأمثال

والتشبيهات والاستعارات العربية، مراعياً بذلك فهم المخاطب، إلا أن هذا لا يجعل القرآن متأثراً بالثقافة الجاهلية؛ حيث إن الله قد وظف هذه الأدوات للتواصل مع المخاطب بما يتناسب ومستوى فهمه وإدراكه، قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ (إبراهيم: ٤). ومن جهة أخرى فقد اهتم القرآن بمعالجة الظروف ومشاكل عصر البعثة، وبذلك لم يكن بعيداً ومنفصلاً عن زمانه. وبهذا المقدار يمكن القول بأن القرآن تاريخي، ولكنه في معنىً أوسع فوق التاريخ، فمعنى الاستقلال عن السياق التاريخي لعصر النزول لا يعني انفصال القرآن عن عصره، بل هو بمعنى أن القرآن قد نزل وحياً من السماء وعالم الغيب، وليس صادراً من شخص بخصوصه يتمتع بمعلومات أو نبوغ خاص؛ أو أنه قال ذلك بوصفه مصلحاً؛ أو أنه صادرٌ عن أفكار مجموعةٍ خاصة؛ أو أنه منبثقٌ عن حركة اجتماعية وظروف تاريخية وجغرافية واكبت عصر النزول، وهو أمر منطقي، إلا أنه لا يعني أن الوحي القرآني منبثق عن هذه الأفكار، وأنه وليد هذه الظروف، فالنبي لا يعلم بعض الوقائع التاريخية، ومع ذلك جاء القرآن بمعلومات تاريخية وقصص وتعاليم لم يكن للناس في عصر البعثة علم بها، أو كانت معلومة بشكل خاطئ فعمد القرآن إلى تصحيحها، بل قد صرح القرآن بذلك، حيث قال: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (هود: ٤٩).

وقد نقل العلامة المجلسي رواية في هذا المجال عن «عيون أخبار الرضا» جاء فيها: ذكر الرضا عليه السلام يوماً القرآن؛ فعظّم الحجّة فيه، والآية المعجزة في نظمه، فقال: «هو حبل الله المتين، وعروته الوثقى، وطريقته المثلى، المؤدي إلى الجنة، والمنجي من النار، لا يخلق من الأزمنة، ولا يغثّ على الألسنة؛ لأنه لم يجعل لزمان دون زمان، بل جعل دليل البرهان، وحجة على كل إنسان، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد»[٦]. والنقطة المهمة في هذه الرواية وصف القرآن بعدم كونه مخلوقاً للزمان، فهو غير متأثر بالزمان، ولم تصنعه ألسنة الناس.

مبدأ عصمة القرآن، أدلة وشواهد

١٤ـ كما يفهم أيضاً من هذه الرواية، وغيرها من الروايات المروية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسائر الأئمة الأطهار عليهم السلام، أن القرآن معصوم من الخطأ، وهذا ما أكدت

عيه الآيات القرآنية نفسها، ومنها:

١ـ ﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦).

٢ـ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

٣ـ ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١ ـ ٤٢).

٤ـ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١١٥).

٥ ـ ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً﴾ (الكهف: ٢٧).

١٥ ـ مضافاً إلى ما تقدم ترد على نظرية سروش الإشكالات الآتية:

١ـ إذا أمكن وقوع الخطأ في بعض مواطن الوحي انعدمت الثقة بسائر المواطن الأخرى منه، وهذا لا ينسجم مع الحكمة من صيانة الوحي.

٢ـ إن الخطأ ـ وإن اقتصر على ما يتعلق بهذا العالم ـ إنما هو خطأ في المضمون والمحتوى، وهذا ما لا ينسجم مع رأي سروش نفسه في كون المضمون من الله والتصوير من النبي.

٣ـ إنه لم يقدم أي معيار للتمييز بين مسائل هذا العالم ومسائل العالم الآخر، ولا يبدو أن بإمكانه ذلك، حيث أخفقت الكثير من المحاولات طوال السنوات المنصرمة في العثور على مثل هذا المعيار؛ بغية الوصول إلى صياغة علمانية للدين الإسلامي.

٤ـ إن دليل هذا الإخفاق لا يعود إلى شخص السيد سروش، وإنما يرجع لماهية الموضوع؛ إذ حتى لو أمكن التفكيك بين الدنيا والآخرة فإن التفكيك بين مسائل هذين العالمين مستحيلة؛ وذلك أولاً: لأن الدنيا والآخرة ممتزجتان ببعضهما، حتى ذهب كبار علماء الدين والفلسفة إلى استحالة التفكيك بينهما، وقالوا: إن الآخرة هي باطن هذه الدنيا، وليست شيئاً آخر؛ **ثانياً**: لا يمكن فصل مسائل الدنيا عن مسائل الآخرة؛ لأن الدنيا طريق إلى الآخرة، وإن الدنيا مزرعة الآخرة، فالآخرة إنما تبنى عبر الدنيا.

١٦ـ وأما ما ينسبه سروش إلى علماء القرون الوسيطة، مثل: المولوي، فهو باطل أيضاً، فالمولوي ـ كسائر العلماء ـ يذعن بنزول القرآن بمضمونه وألفاظه من الله تعالى،

فهو مفكر تقليدي، ولا يمكن نسبة نظرية أمثال سروش إليه، ويكفي الرجوع إلى كتابه (المثنوي) للعثور على عشرات الأبيات التي تؤكد هذه الحقيقة.

١٧ـ المسألة الأخيرة تكمن في أسلوب السيد سروش في البحث، حيث أغفل في بحثه جميع الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية بشأن حقيقة الوحي. وهذا الأسلوب لا يمكن أن يكون صحيحاً وعلمياً في ما يتعلق بالأمور الخارجة عن متناول العقل البشري، وذلك باعتراف جميع أهل العلم والعرفان. نعم، هو يتمكن من خلال هذا الأسلوب أن يقول لمخالفيه: إن بحثي لا ينطلق من إطار ديني حتى أستند إلى الشواهد الدينية، إلا أن نتيجة هذا الأسلوب لن يكون لها أية علقة بالإسلام، وخاصة أن القرآن بأسره على طرف النقيض من نظرية سروش، فيدور الأمر بين الإيمان بنظرية سروش وإنكار كلام الله والنبي وبين قبول القرآن ورفض نظرية سروش.

مضافاً إلى أن اللازم من هذه النظرية جهل النبي نفسه بحقيقة الوحي، خلافاً لسروش الذي توصل من خلال هذه النظرية إلى حقيقة الوحي، وعليه ـ طبقاً لهذه النظرية ـ إما أن يكون النبي كاذباً (والعياذ بالله)، وهذا ما لا يلتزم به السيد سروش نفسه، أو أن يكون النبي مخطئاً في تصوره لنزول الوحي عليه، وقد أخطأ في تفسير ماهية الوحي، ليأتي شخص مثل سروش من غمار القرون فيقول، رجماً بالغيب: إن الوحي النازل على النبي إنما هو من سنخ الشعر!

الهوامش

(١) بهاء الدين خرمشاهي، تفسير وتفاسير جديد: ٦٠، طهران، ١٣٦٤.

(٢) عن مذكرة بهاء الدين خرمشاهي، تحت عنوان: «پاسخهايي به قرآن ستيزان»، باختصار قليل، والموجودة على موقع: http://www.farsnews.com/newstext.php?nn

(٣) انظر: تفسير «أطيب البيان في تفسير القرآن»، للسيد عبد الحسين طيّب ١: ٤٣ ـ ٤٤، طهران، انتشارات إسلام، ١٣٧٨ش.

(٤) عن حوار السيد أيازي مع وكالة أنباء فارس، بتاريخ ٢٣/١١/٨٦، على موقع: http://ww.farsnews.com/newstext.php?nn

(٥) هذا ما ذكره السيد سروش في هذا الحوار باختصار، وقد ذكره مفصلاً في كتابه (بسط التجربة النبوية): ١١ ـ ٢٢، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٨.

(٦) بحار الأنوار ١٧: ٢١١.

بسط التجربة النبوية أم نفيها؟
نقد نظريات ملتبسة

د. مسعود رضائي(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر

سروش والفهم الخاطئ للمقولات النقدية

أثارت كلمات الدكتور سروش حول محتوى الوحي في حواره مع الصحفي الهولندي (مايكل هوبنغ) ردود فعل انتقادية شديدة، ونحن هنا نستعرض بعض فقرات ذلك الحوار، حيث قال الدكتور سروش: «الوحي إلهام»..، و«هو نفس التجربة التي يمارسها الشعراء والعرفاء، إلا أن النبي يخوضها في مستوى أعلى»..، «تذهب الرؤية التقليدية إلى اعتبار النبي مجرد وسيلة وأداة، حيث ينزل إليه النداء بواسطة جبريل، فينقله بدوره إلى الناس، إلا أنني أرى للنبي دوراً محورياً في إبداع القرآن»، «فالنبي يحصل له نفس الإحساس الذي يحصل للشاعر، من سيطرة قوة خارجية على مشاعره، ولكنه في الوقت نفسه يقوم بكل ما يتوفر لديه من الأدوات بتأليف القرآن، فهو الخالق، وهو المنتج»، «إن هذا الإلهام ينبثق من نفس النبي، ونفس كل شخص إلهية، وإن ما يحصل عليه من الله ليس سوى مضمون الوحي، ولكنه لا يتمكن من نقل ذلك المضمون إلى الناس؛ لكونه فوق مستوى فهمهم، بل هو وراء الألفاظ والكلمات، ولذلك تتجلى مهمة النبي في إعطاء صورة لهذا الوحي؛ ليجعله في متناول فهم الناس، وذلك بأن يقوم ـ كما يفعل الشاعر ـ بصياغة هذا الوحي والإلهام باللغة التي يعرفها، وبالأسلوب الخاص له، وبالصور والعلوم التي حصل عليها من بيئته»، «لو قرأتم القرآن ستدركون اختلافاً في حالات النبي، حيث نجده جذلاً وطروباً أحياناً، وفي غاية الانطلاق والفصاحة، في حين

(*) من الشخصيات البارزة في حركة نقد التيارات الفكرية الجديدة في إيران.

يكون في أحيان أخرى ضجراً بشدة؛ فيأتي بكلام اعتيادي، حيث انعكس مزاج النبي على نص القرآن وترك تأثيره عليه، الأمر الذي يعكس الجهة البشرية الكاملة في الوحي».

يكفي ما تقدم ليفهم كل ذي شعور أن الدكتور سروش يذهب إلى عدم اعتبار النص القرآني كلاماً لله تعالى، وإنما هو كلام محمد ﷺ. وبما أن هذه النظرية خارجة عن العقيدة الإسلامية بالكامل، ولا تمت إليها بصلة، فقد أثارت ردوداً في أوساط المفكرين، ومن ثم عمد الدكتور سروش ضمن حواره مع صحيفة (كارگزاران)، بتاريخ ٢٠/١١/١٣٨٦ش، وكذلك في جوابه الذي أرسله إلى الشيخ السبحاني، إلى توضيح وبيان نظريته.

ولكننا قبل مناقشة نظريته نرى من المناسب ملاحظة ردود فعله تجاه الانتقادات التي تعرض لها، وكما تقدم فإن الدكتور سروش، في حواره مع الصحفي الهولندي بشأن القرآن، صريح في كون القرآن كلام النبي نفسه، وليس كلام الله. وهذا ما فهمه حتى الصحفي الهولندي؛ إذ أشار لعنوان المقابلة بـ«كلام محمد: حوار مع الدكتور سروش بشأن القرآن»، ومع ذلك حين سأله مراسل صحيفة «كارگزاران» قائلاً: ورد مؤخراً في بعض الصحف ومواقع الإنترنت إنكاركم لكون القرآن نازلاً من عند الله، فهل هذه النسبة صحيحة؟ قال: «ربما أرادوا المزاح، أو ربما ـ والعياذ بالله ـ كانت لهم دوافع سياسية أو شخصية». وطبعاً فإن هذه الإجابة تبعث للوهلة الأولى على الارتياح؛ لما فيها من إزاحة للإبهامات والشبهات، ثم يبدأ الإجابة بشكل يؤدي إلى تشكيك السامع بيقينه، ويقتنع ـ بسبب حسن ظنه ـ بأنه أخطأ في فهم ما نُسب إليه، أو كان هناك قصور في نقل الصحفي الهولندي للموضوع، إلا أن هذا الارتياح سرعان ما يتبدد بعد قراءة عدة أسطر أخرى من إجابته، حيث يدرك أن جوهر الإجابة يؤدي إلى نفس ما اعتذر منه. والملفت للانتباه أنه يلجأ إلى ذات الأسلوب في المرحلة الثالثة من الحوار، أي عندما بادر إلى الإجابة عن رسالة الشيخ السبحاني، حيث قال في مستهل جوابه: «قلتم: يمكنني اعتبار سكوته تجاه هذا التقرير ذنباً لا يغتفر، فهل أيقنتم بأنني آثرت السكوت ولم أتكلم في هذا المورد؟ ألم تقرأوا الحوار الذي أجريته مع جريدة (كارگزاران) حول هذا الموضوع؟ أم أن الذنب يعود إلى أولئك الوشاة الذين يعملون على تقطيع الحقائق، فينقلون منها ما يروقهم،

ويُعرضون عمّا لا يروقهم؟ وهنا سأنقل ذلك الحوار بعينه، ثم سأتعرض بالتفصيل إلى شطر مما ذكر إجمالاً، وستجدون منه إجابات صريحة وكافية عن الكثير مما ذكرتموه وذكره آخرون غيركم من الانتقادات، وإني لعلى ثقة من أنكم لو سبق أن اطلعتم عليه لكفيتم مشقة الرد، وشملتنا رأفتكم، وكان لنقدكم منحىً آخر».

ولكنه بعد ذلك لا يذكر إلا أموراً تؤكد ما قاله في حواره مع الصحفي الهولندي، وبشكل أكثر تفصيلاً ووضوحاً.

ولا ريب في أن الدكتور سروش يدرك أكثر من غيره أن ما يفهمه القارئ من الحوار الذي أجراه معه الصحفي الهولندي هو تماماً ما رمى إليه من وراء هذا الحوار، فالسؤال هو: لماذا يستهل اعتذاره بما يوحي أن القارئ قد أخطأ الفهم؟ والجواب: إن أسلوب الدكتور سروش يقوم قبل كل شيء على اتهام المخاطب ـ تلويحاً وتلميحاً ـ بعدم فهم آرائه ونظرياته.

ولإيضاح هذه الحقيقة لا بأس بإلقاء نظرة إلى ما حدث قبل مدة، إثر محاضرته في جامعة السوربون حول (العلاقة بين الإسلام والديمقراطية)، وبعد ذلك تم نشر نص هذه المحاضرة مكتوباً على أنه من إعداد بعض الجامعيين، ثم بادر السيد الدكتور محمد سعيد بهمن پور بالإجابة عن المواضيع الواردة في هذه المحاضرة طبقاً لذلك النصّ المنشور، وبعد ذلك افتتح الدكتور سروش نقده للدكتور بهمن پور قائلاً: «ألم يكن من الأجدر بكم قبل النقد أن تسمعوا محاضرتي التي ألقيتها في جامعة السوربون بباريس، والتي استغرقت تسعين دقيقة، وعدم الاكتفاء بتلك الخلاصة الناقصة التي أعدها الجامعيون، ليغدو نقدكم أكثر نفعاً وقوة، وأقل احتمالاً للخطأ؟»، ثم أخذ بتوضيح آرائه.

ومن الواضح أن أفضل الطرق التي يمكن للدكتور بهمن پور الوصول من خلالها إلى النص الكامل لمحاضرة الدكتور سروش هو موقعه الخاص على شبكة الإنترنت، وهذا ما قام به الدكتور بهمن پور، ولكنه لم يجد هناك سوى النص الذي أعدّه الجامعيون، مما يثبت أن الدكتور سروش معترف بصحة الأفكار الواردة فيه، ويقرّ بنسبتها إليه، وإلا فهل يعني إدراجها على موقعه الشخصي غير ذلك؟!

ولكن الأهم من ذلك أنه حينما أخذ بتوضيح مراده، وبيان ما أشكل فهمه على الدكتور بهمن پور، لم يذكر إلا تلك المطالب التي وردت في تلك الخلاصة الناقصة التي

أعدّها الجامعيون، مما يثبت أن النص الذي أعده الجامعيون لم يكن ناقصاً، بل كان أميناً ودقيقاً.

والذي يستعرض جميع أجوبته في مواجهة منتقديه طوال العقدين المنصرمين يُدرك أنه في غالبية هذه الأجوبة يستهل كلامه بما يوحي أن الناقدين لم يتوصلوا إلى كنه مراده؛ إما بسبب عدم قراءة النصّ بدقة؛ أو بسبب ضحالة معلوماته؛ أو لأسباب أُخرى، ثم يدخل الدكتور سروش في توضيح آرائه، ولكنه لا يأتي بشيء جديد غير ما أدركه ناقدوه وكتبوا انتقاداتهم على أساسه، ثم يأمل هذه المرّة أن يكون الناقدون قد نجحوا في فهم كلامه!

ولذلك نلفت انتباه الذين يتابعون أفكار الدكتور سروش إلى هذه الإستراتيجية التي ينتهجها، فإنها؛ لكثرة ما يستعملها، قد تأصّلت فيه، وتحولت إلى طبيعة وسجيّة.

نظرية سروش وكلام مشركي قريش!!

بعد هذه المقدمة، وبغض النظر عن التهم التي يكيلها الدكتور سروش ضد منتقديه، فإن لبّ وعصارة كلامه في هذا البحث هو أن الكتاب الموجود بين أيدينا ونعرفه باسم القرآن ما هو إلا مجموعة من الألفاظ والعبارات التي صدرت عن النبي ﷺ، وليست نازلة من عند الله بتوسط جبريل الأمين على قلب النبي. وبعبارة أكثر صراحة: «إن القرآن ليس كلام الله، وإنما هو كلام محمد»، وإن القرآن ليس كتاباً سماوياً، وإنما هو كتاب أرضي.

وليس هذا الكلام جديداً، بل هو قديم قدم الرسالة نفسها، فمنذ أن نزل الوحي على رسول الله، وبدأ بتلاوة القرآن، وإبلاغه للناس، واجهه الكفار والمعادون بإنكار كلام الله، ونسبته إلى شخص النبي محمد ﷺ، معتبرين أنها أشعارٌ صادرة عن مجنون؛ ليحرفهم ويصرفهم عما كان يعبد آباؤهم وأجدادهم الأقدمون. ولم يقتصر الأمر على كفار قريش، فمنذ أربعة عشر قرناً وإلى اليوم تنقسم المجتمعات البشرية إلى مؤمن ومنكر لكون القرآن كتاباً سماوياً، وإلا لآمن جميع الناس بنبوّة محمد. وبعبارة أخرى: إن الذي يميز المسلمين ـ منذ عصر الصحابة إلى يومنا هذا ـ عن غير المسلمين هو أن المسلمين يعتبرون القرآن كلام الله الذي جرى على لسان محمد ﷺ، في حين يذهب

غيرهم إلى اعتبار القرآن كتاباً صادراً عن نفس محمد. وفي الحقيقة لا يمكن العثور على من ينكر أصل وجود كتاب باسم القرآن، كما لا يشك أحد في أنه جرى على لسان النبي محمد ﷺ، إنما الاختلاف بين المنكر والمؤمن، وبين أبي لهب وعلي عليه السلام، يكمن في أن أبا لهب كان يذهب إلى أن ما جاء به محمد من الآيات، ونسبها إلى الله، ليست سوى كلماته، في حين آمن علي عليه السلام بأن جميع ما جاء به النبي من القرآن إنما نزل عليه من عند الله تبارك وتعالى.

ولو أننا تجاوزنا أبا لهب وأمثاله ممن كان ينطلق في آرائه من خلفية عدائية حاقدة لوجدنا على طول التاريخ من كان يرى في النبي محمد شخصاً زاهداً عابداً تقياً وواجداً للكثير من الملكات والسجايا الأخلاقية، ولكن هل يكفي هذا الاعتقاد في اعتبار الشخص مسلماً؟ كلا، فلا هؤلاء المعتقدون بنزاهة محمد على المستوى الأخلاقي يدّعون ذلك لأنفسهم، ولا المسلمون يعتبرونهم من المسلمين، وما ذلك إلا لأنهم لا يعترفون للقرآن بكونه كلام لله.

وبذلك يتضح أن الحد الفاصل بين الإسلام وعدمه هو الاعتقاد بكون القرآن كلام الله أو كلام محمد؛ ولذلك فإن الكلام الذي يقوله الدكتور سروش يعد من المسائل الأساسية والمحورية في الدين الإسلامي، بحيث لو أننا؛ لأي سبب أو مبرِّر، اعتبرنا القرآن كلام محمد فإننا نقوِّض المائز بين الإسلام وعدمه، وبعبارة أخرى: إنّ ذلك سيؤدي إلى انهيار البناء الإسلامي، وتحوله من دين إلى مذهب أخلاقي بشري، كما هو حال الكثير من المسالك الأخرى.

فهل يعي الدكتور سروش تبعات أقواله وآرائه والحكم الذي أصدره بحق الوحي والقرآن؟

من خلال تتبع الماضي الفكري للدكتور سروش نقطع بأنه مدرك تماماً لتبعات أقواله، وهذا ما سنتكلم عنه لاحقاً، أما هنا فعلينا قبل كل شيء مناقشة محتوى آرائه حول الوحي والقرآن.

كي يثبت الدكتور سروش أن الوحي منبثق من وجود النبي محمد، وأنه ليس سوى كلامه، يدخل من خلال بوابتين: **الأولى**: العرفان؛ **والثانية**: التوحيد بالمعنى الأعم، وخاصة التوحيد الأفعالي.

أما حصيلة كلامه في البعد العرفاني فهي أن شخصية النبي محمد ﷺ قد بلغت من المراحل والمراتب والكمالات العرفانية درجة استحق معها الفناء والاتحاد في ذات الله تبارك وتعالى[١]، ولكي لا يُساء فهمه قال: «وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد اتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد»، وبذلك يستنتج «أن أولياء الله من القرب إلى الله والفناء فيه في درجة يغدو معها كلامهم عين كلام الله، وأمرهم ونهيهم وحبهم وبغضهم عين أمر الله ونهيه وحبّه وبغضه»[٢]، وقال أيضاً: «ومع ذلك فإن هذا البشر قد اصطبغ بصبغة الله، وتحلى بأوصافه، حتى ارتفعت الوسائط ـ حتى جبريل ـ بينه وبين الله، وأضحى كل ما يقوله كلاماً له، وفي الوقت نفسه فهو وحي، وهو كلام الله، وبذلك يرفض الدكتور سروش الرواية التقليدية التي ترى «النبي مجرد وسيلة، تنقل النداء الذي يصلها من خلال جبريل»، ثم يقول: «أما أنا فأرى للنبي دوراً محورياً في إبداع القرآن»، وفي ما يتعلق بالوحي «فإن شخص النبي هو كل شيء، فهو المبدع، وهو المنتج»[٣].

وفي ما يتعلق بماهية الوحي من طريق التوحيد الأفعالي فإن لب كلامه أنه لا يرتاب أي موحّد في «أن كل ما يحدث في العالم إنما يقع بعلم الله وإذنه وإرادته»[٤]، وكما أن التفاح لا يثمر إلا على شجرة التفاح، ويكون ذلك بإذن الله وإرادته، يمكن القول أيضاً: إن الوحي ينبثق من نفس النبي محمد ﷺ، ولا يكون ذلك إلا بإذن الله وإرادته.

ولدى مناقشة هذه النظريات نذعن بها للوهلة الأولى، ثم نواصل البحث لنرى هل سيثبت عليها في النهاية أو لا؟! لا يخفى أنه ليس هناك من يجاري الدكتور سروش في فن الإبهام وإلقاء الكلام الذي يحتمل عدة أوجه، بحيث إنه يقول الشيء ولا يقوله، كما أنه أثناء كلامه وكتاباته يزرع لنفسه عدة مخارج، فعلى الذين يتابعون آراءه، ويسعون إلى معرفة الحقيقة، أن يدققوا في المسألة؛ كي لا ينهزموا أمام تعدد المحامل التي يشحن بها كلامه.

الإيهام والإبهام في كلام سروش حول خطأ القرآن

والمسألة التي نريد التعرض لها هنا هي (إمكان تطرق الخطأ إلى القرآن)، وهو ما

يلوح من كلامه، حيث سأله الصحفي الهولندي قائلاً: «إذن في القرآن جنبة بشرية، مما يعني إمكان الخطأ في القرآن». وقد كان بإمكان سروش أن يقدم جواباً صريحاً وواضحاً عن هذا السؤال، إلا أنه بدلاً من إبداء نظريته عمد إلى إلقاء الكرة في ملعب المفسِّرين، حيث قال: «في الرؤية التقليدية لا يمكن للخطأ أن يتطرق إلى القرآن، وأما حالياً فهناك الكثير من المفسِّرين ممن يذهب إلى عصمة القرآن في المسائل الدينية البحتة فقط، من قبيل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، خلافاً للمسائل المتعلقة بهذا العالم والمجتمع الإنساني»، ثم يختم كلامه بالقول: «لا أعتقد أن النبي كان يتحدث بلغة عصره في حين كان له علم ومعرفة أخرى، بل إنه كان مؤمناً بما يقوله حقاً، فقد كانت تلك هي لغته، وكان ذلك هو علمه، ولا أتصوَّر أن علمه كان أكثر من علم أهل عصره حول الأرض والكون والجينات الوراثية، فلم يكن يعرف العلوم التي نعرفها نحن حالياً، وهذا لا يضرّ برسالته؛ لأنه كان نبياً، ولم يكن مفكِّراً أو مؤرِّخاً»(٥).

وبذلك يكون سروش قد تمكن ـ دون أن يصرح بإمكان تطرق الخطأ إلى القرآن ـ من صبّ معتقده في قالب عبارات وجمل تحتمل عدة وجوه، وإلقائها في ذهن المخاطب. ويكمن الدهاء في هذا الأسلوب أنه سوف يمكّنه من الخروج من خلال الفجوات التي تركها في كلامه!

وفي جوابه للشيخ السبحاني حول (تطرق الخطأ إلى القرآن وعلم النبي) يسير الدكتور سروش على ذات النهج، فيقول في البداية: «المراد من الخطأ هي تلك الأمور التي تعد خطأً من وجهة النظر البشرية، أي عدم الانسجام مع المعطيات العلمية لدى البشر»، ثم قدم بعض التوضيحات في ذيل عنوان (تطرق الخطأ إلى القرآن وعلم النبي)، ولكن لم يتضح من خلال ذلك ما إذا كان هناك خطأ في النص القرآني بشكل حقيقي أم لا، وإن كان قد ألمح إليه! وفي الختام، وتحت عنوان (عدم انسجام ظواهر القرآن مع العلوم البشرية)، يستعرض الدكتور سروش آراء مختلف الشخصيات، ثم يقول: «لا مفر لنا من الاعتراف بوجود عدم الانسجام ـ الشديد أحياناً ـ بين الظواهر القرآنية والعلم»، وهو يعد الآيات المشمولة لمثل هذا الحكم من (جنس العرضيات)، التي لا تدخل ضمن نطاق (رسالة النبي ونداء الدين الأصيل)، ثم يعلن بمنتهى النبل قائلاً: «يمكن غضّ الطرف عنها وتجاوزها».

وعليه يمكن تلخيص كلامه في هذا المجال بما يلي:

ما دام للنبي دور محوري في صياغة الوحي، وبما أن النبي بشر تسيطر عليه العواطف والأحاسيس والظروف المكانية والزمانية المختلفة، وبما أن علمه لا يتجاوز مستوى علوم عصره، لذلك لا يمكن إنكار تأثير عواطف النبي وأحاسيسه، وكذلك مستواه العلمي، على القرآن، ونتيجة لذلك يمكن العثور على بعض الآيات المخالفة للواقع، ولكن ينبغي التسامح بشأنها وتجاوزها وعدم التركيز عليها والوقوف عندها.

نقد سروش في توظيف العرفان في بشرية القرآن وخطئه

وفي ما يلي نذكر جملة من الأسئلة التي يتعيّن على الدكتور سروش الإجابة عنها بصراحة ووضوح:

١ـ إذا كان النبي حائزاً على ما ذكره الدكتور سروش من المراتب العرفانية العالية التي جعلته «فانياً في ذات الله»، حتى أصبح كلامه «كلام الله»، وإن كل ما يقوله هو «كلامه الإنساني وكلام الله والوحي»، فكيف يمكن لهذا الكلام أن يكون عرضة للسهو والخطأ ومخالفة العلم وأمثال ذلك؟ فإننا إذا آمنا بأن كلام النبي هو عين كلام الله لم يعد هناك إمكان لورود الخطأ فيه؛ وإذا قلنا بإمكان تطرق الخطأ إلى كلام النبي لم يكن هناك من معنىً لاعتباره كلاماً لله، فهناك تناسب عكسي بين الإيمان بأحدهما وإنكار الآخر، وإن الإيمان بهما يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو محال عند العقلاء والمناطقة، إلا إذا كان للدكتور سروش رأي آخر في هذا المجال.

ومن جهة أخرى فإن الآيات المشتملة على المسائل العلمية أو التاريخية أو الاجتماعية قد تكون ـ طبقاً لنظرية سروش ـ عرضة للخطأ أو لمشاعر النبي والظروف المكانية والزمانية المحيطة بالنبي، وأما الآيات المرتبطة بالمسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، فليست كذلك، وهذا الكلام يفهم منه أن بعض كلام النبي هو عين كلام الله، دون بعضه الآخر، وبذلك يتبدل حكمه السابق القاضي بأن كلام النبي بشكل عام هو عين كلام الله، ويتحول إلى أن بعض كلام النبي هو عين كلام الله.

٢ـ إذا آمنا بإمكان تطرق الخطأ إلى بعض أجزاء كلام النبي أو الوحي أو الآيات

القرآنية فكيف يمكننا الوثوق بصحة الجزء الآخر؟ فبعد أن ذهب الدكتور سروش في إطار تحليله للوحي وتفسيره لبعض الآيات إلى اعتبارها مخالفة للواقع كيف يمكنه الوثوق بصحة الآيات المتعلقة بعالم ما بعد الموت؟ فهل شاهد تلك العوالم ووجد الآيات التي تتحدث عنها منطبقة عليها تماماً؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى العبادات وصفات الله. وهنا نذكر مثالاً لتوضيح ذلك فنقول: لو أن عالماً في الفيزياء قال: إن بعض الآراء الفيزيائية للعالم الفلاني خاطئة، وأما البعض الآخر منها فهو صحيح تماماً، وطالبناه بالدليل على ثلاثة فليس أمامه إلا أن يقول: بما أنني عالم في الفيزياء مثله فقد درست آراءه، وأخضعتها للتجربة وفقاً لمعطيات علم الفيزياء، فثبت عندي صحة بعضها، وخطأ بعضها الآخر، وتكون هذه الإجابة معقولة ومنطقية، ولو أجاب بغيرها لكان جوابه تعسفياً وكلاماً اعتباطياً وغير مقبول بالمرة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الدكتور سروش، فإنه إذا أراد إثبات صحة بعض آيات القرآن المتعلقة بصفات الله والحياة في العالم الآخر وأمثال ذلك فليس أمامه إلا أن يقول: بما أنني بمستوى النبي محمد في معرفة عالم الملكوت والفناء في ذات الله، وقد مررت بعالم الآخرة، لذلك أُذعن بأن ما قاله محمد في هذا الخصوص مطابقٌ لما رأيته، خلافاً للآيات الأخرى التي وجدتها مغايرة لمعطيات العلم الحديث!

إن ما سيدّعيه الدكتور سروش في المستقبل لا يعلمه إلا الله، ولكنه ما دام إلى اليوم لم يدَّعِ أنه بمستوى النبي فيجدر به أن يوضح أنه قد توصل إلى وجود الخطأ في بعض الآيات المغايرة للعلم، وفقاً لمتبنّياته المعرفية والعلمية، وعليه أيضاً أن يبيّن أدواته التي مكّنته من إثبات صحة الآيات القرآنية الأخرى.

والحقيقة هي أن الدكتور سروش من خلال قوله بإمكان تطرق الخطأ إلى بعض آيات القرآن قد جعل القرآن - من حيث يدري أو لا يدري - عرضة للتشكيك، وكما نعلم فقد سعى أعداء الإسلام والقرآن من خلال أُسطورة الغرانيق إلى إثبات تطرق آية واحدة فقط إلى قلب النبي من الشيطان، ورغم أن الأعداء قد أخفقوا في سعيهم هذا إلا أنهم كانوا يعلمون حجم الفتنة التي كانت تثيرها هذه المحاولة لو كتب لها النجاح، فلو ثبت أن الشيطان قد تمكن من إقحام آية من عنده ضمن آيات الله تعالى فإن ذلك سيفتح الباب واسعاً أمام إمكانية نجاح الشيطان في إقحام آية ثانية وثالثة، أو حتى سورة كاملة، بل ولماذا لا يكون كلّ القرآن شيطانياً، ولذلك لا بد في مثل هذه الأبحاث من التدقيق في

التبعات المنطقية للحكم الذي نطلقه، ويجب عدم قصر النظر على الناحية الكمية من المسألة، فإننا لو قلنا بإمكان خطأ آية واحدة أو مغايرتها للعلم، وأنكرنا قاعدة عصمة النبي، فإننا سنفتح الباب أمام التشكيك في القرآن كله!

كيف أدرك سروش حقيقة الوحي النازل؟!

٣. لقد تحدث الدكتور سروش، بعد اعتباره النبي هو الموجد للوحي، عن آلية هذا الوحي وكيفيته، فقال: «إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص»[٦].

وأول ما يتبادر إلى الأذهان هو: كيف تأتى للدكتور سروش أن يكشف عن كيفية وآلية نزول الوحي؟ وبعبارة أوضح: كيف توصل إلى أن ما نزل من الله لم يكن هو عين القرآن وكلماته، وإنما هو (مضمون الوحي)؟ فهل صرح له النبي شخصياً بهذه الآلية مثلاً؟ أو أنه أدرك ذلك من خلال مكاشفة وتجربة مماثلة؟ ومهما كان فإنه يجدر بالدكتور سروش أن يبيّن لنا كيف توصل إلى هذه الحقائق الغيبية والمسائل الباطنية التي لم يكن لغير النبي أن يدركها، حتى لا يضطر المخاطب إلى الإيمان بما يقوله ويدعيه دون مطالبته بدليل!

ومن جهة أخرى كيف عرف الدكتور سروش أن (المضمون) الذي تلقاه ﷺ فوق مستوى فهم الناس، بل فوق مستوى الكلمات؟ فهل اطلع على كيفية ومحتوى ذلك المضمون؟ فلو ادعى شخص مثلاً بأن ذلك (المضمون) كان في غاية البساطة والسهولة ومفهوماً للجميع، إلا أن النبي قد حوله إلى نص أكثر تكلفاً وتعقيداً، فما هو جواب الدكتور سروش عن هذه الدعوى؟؛ لأنه إن سأل ذلك المدعي: من أين عرفت ذلك المضمون؟ سيقول له: من حيث عرفته أنت!

ولو سلمنا أن الدكتور سروش يعلم أن ما نزل على النبي محمد ﷺ هو المضمون فقط، وأن ذلك الوحي خالٍ من أية صورة، وليس هو عين الكلمات القرآنية، وأن ذلك

المضمون فوق فهم الناس، وأنه من خلال المكاشفة توصل إلى ما كان يجول في نفس النبي، حيث بادر إلى صياغة ذلك المضمون وفقاً لمعلوماته الشخصية في إطار الكلمات القرآنية، فهل يمكنه تنوير الأذهان من خلال توضيح مضمون (سورة يوسف) والوحي الخالي من الصورة التي نزل بها؟

كما يتعين على الدكتور سروش ـ ما دام يذهب إلى أن النبي يحصل من الله على وحي غير مصوَّر، فيقوم بصياغته ونظمه ـ أن يجيب على السؤال التالي، وهو كيف نجح النبي في تحويل ذلك المضمون العام في بعض الآيات فأصاب الواقع، بينما أخفق في آيات أخرى) فوقع في الخطأ وخالف الحقائق العلمية؛ بسبب تأثره بمختلف الظروف والأسباب؟! فهل كان المضمون فيها معقداً للغاية بحيث لم يتمكن حتى النبي من فهمه؟ وهنا يرد سؤال آخر: ألم يكن بإمكان الله تعالى ـ وهو يعلم مستوى فهم النبي ـ أن ينزل عليه ذلك المضمون بشكل يتناسب ومستوى مدركات النبي، كي لا يظهر في ما بعد من يصوغ له ذلك المضمون؟!

أو ربما من الأفضل لحل هذه المشكلة أن نتصور أن ذلك القسم من الآيات القرآنية التي يزعم الدكتور سروش خلوها من كل نقص أو خطأ يقوم على المضمون العام النازل من قبل الله، وأما ذلك القسم الذي أصابه الخلل فقد ألفه النبي من عنده، دون أن يتلقى أيّ مضمون من قبل الله، ولذلك تأثّر بحالاته النفسية وظروفه البيئية!

والأهم من ذلك أنّ على الدكتور سروش أن يبيّن هذه النقطة، وهي أنه بعد أن كان ذلك المضمون العام عرضة للتأثر بمختلف الأسباب في عملية تصوير وصياغة ذلك المضمون فلماذا لم يتولَّ الله تعالى؛ للحيلولة دون الوقوع في هذه المشاكل، إنزال القرآن على نحو ما هو عليه من الكلمات التي كان يريدها من ذلك المضمون، دون ترك هذه المسؤولية على عاتق النبي ﷺ؟ هل كان الله جاهلاً باللغة العربية فخوّل نبيه القيام بهذه المهمة؛ كي لا يقع في الأخطاء البلاغية المحتملة؟ وهل كان يعجز عن حفظ آياته لو نزلت من قبله على ما هي عليه من الكلمات؟ فعلى كل حال يتعين على الدكتور سروش أن يأتي بأدلة عقلية ومنطقية على تلك الأفكار.

الشعر ونظرية بسط التجربة النبويّة!!

والحقيقة أن الدكتور سروش؛ لما كان عاجزاً عن رفع مستوى فهمه وإدراكه

لكُنْه الوحي، كما لا يسع غيره أن يفعل ذلك أيضاً، فهو مضطر إلى التشبث بهذه التمثيلات والتشبيهات، التي يُنْزِل النبي من خلالها إلى مستوى الشعراء، حيث يقول: «مرادي هو الاستعانة بظاهرة الشعر الملموسة والإبداع الفني بشكل عام؛ لندرك ظاهرة الوحي الغريبة والتعرف عليها بشكل أفضل»(٧). وهذا بالتحديد ما نهى عنه القرآن بشدة، وأكد على إنكاره صراحة، فنفى أن تكون هناك رابطة أو علقة بين الوحي والشعر، ويمكن فهم إصرار الدكتور سروش في ذهابه إلى خلاف تأكيدات القرآن، فإنه لإثبات نظريته في (بسط التجربة النبوية) مضطر إلى عقد مقارنة بين النبوة والشعر، فما هي أساليبه للوصول إلى هذه الغاية؟

يسعى الدكتور سروش في بداية الأمر إلى التلويح بأن مراده من التمثيل بالشعر هو مجرد تقريب المسألة إلى الذهن، كما نصنع كثيراً، حيث نستعين بالكثير من الأمثلة لتوضيح بعض الأمور، دون أن تكون تلك الاستعارة وذلك التمثيل هو عين موضوع بحثنا. وهكذا يفتح الدكتور سروش الطريق أمامه، إلا أننا بعد التدقيق في جميع مواطن كلامه ندرك أنه بعد تلك الخطوة الأولى يسعى جاداً إلى إثبات العلقة والعينية بين الشعر والوحي، فيقول: «فالنبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه»، «فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة»، «إن الوحي إلهام، وهو كالتجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء»، «إن الشعر مثل الوحي، فهو استعداد وقريحة»(٨). ولو أننا دققنا في هذه الكلمات لوجدنا أن الدكتور سروش لا يريد تقريب ظاهرة الوحي إلى الذهن من خلال تشبيهها بالشعر، وإنما يقول: إن النبوة نوع من الشعر، ولكنه يترقى ويبيّن بعض الفوراق بين الوحي والشعر من حيث الرتبة، إلا أنه من خلال أصل كلامه ونظريته يؤكد على أنهما حقيقة واحدة، فالوحي شعر، بل إنه يحتل الصدارة الشعرية، والشعر وحي، ولكنه في أدنى مستويات الوحي، فهما حقيقة واحدة، ولكنها تشكيكية.

يقول الدكتور سروش من خلال بيان هذه المسألة: إن مراده كشف الرموز وتوضيح سر الكلام في مجال الوحي والنبوّة، إلا أن ما يقوم به في الحقيقة إنما هو تبسيط المسألة، فإنه يقول: إن الرؤية التقليدية التي يقوم فيها جبريل الأمين بمهمة الوساطة في تلقي النداء من الله وتحويله إلى محمد ﷺ؛ ليقوم بنقله كما هو إلى الناس،

وكل هذه الأمور مشحونة بالأسرار والمغيّبات، في حين أن الأمر لم يكن بهذا التعقيد، فالوحي منبثق من نفس النبي، كما ينبثق الشعر من نفسية الشاعر، وتنبثق القصة من نفس الكاتب. وعليه طبقاً لنظرية سروش لا يوجد في البين أي سرّ لنكون بحاجة إلى الوصول إليه واكتشاف كنهه، وإنما هو عملية مألوفة لجميع الناس، وقد تمّ تضخيمها وإضفاء حالة من السرية عليها، فكما أن المولوي وحافظ الشيرازي وغيرهما من الشعراء والكتاب والأدباء يخطر المضمون في أذهانهم أولاً (أو يلهمون)، ومن ثم يعمدون إلى هذا المضمون العام ويعملون على صياغته وتصويره بما يتوفر لديهم من استعداد وذوق وقريحة بالأسلوب الذي يعرفونه والعلم الذي عندهم، فهكذا الأمر بالنسبة إلى النبي، فإنه ينسج على ذات المنوال، وهذا كلّ ما في الأمر! وطبعاً لابد من التدقيق في هذا المجال، وعدم الانخداع بألفاظه المعسولة التي يستخدمها في الثناء على النبي ﷺ، وبيان مراتبه ودرجاته، فلا شك في أن النبي قد بلغ من المراتب العرفانية درجة لم يبلغها حتى الملائكة، إلا أن الدكتور سروش يقول هذا الكلام الحق ويريد به باطلاً، فلا بد من تجريد كلامه من زخارفه، والإبقاء على جوهر موضوعه وأصله.

إنه من خلال نفي نزول النداء الإلهي بواسطة جبريل على قلب النبي، وقيام النبي بإبلاغه إلى الناس، يؤسس لقاعدة في مسألة النبوّة؛ ليفتح من خلالها نافذة لنظريته في (بسط التجربة النبوية) لجميع أبناء البشر.

وفي هذا السياق يسعى في البداية إلى تعريف (التجربة النبوية)، وكلنا نعلم أن التجربة لا تعني الأكل والنوم والقتال والكلام والكتابة وغيرها من الحالات الروحية المتنوعة؛ كالغضب والحزن والمحبة وما إلى ذلك؛ لأن هذه الأمور يشترك جميع الناس في تجربتها. وإن هذا النوع من التجارب هي التي تحدد الأبعاد البشرية في وجود النبي، وهو ما يستند إليه النبي نفسه في التأكيد على كونه بشراً مثل الآخرين. إذاً ما معنى (التجربة النبوية)؟ لا يمكن لهذه التجربة إلا أن تعني شيئاً خاصاً جداً، بحيث إن النبي إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ حين يتوصلون إلى هذه التجربة يصبحون من (الأنبياء)، وأما غيرهم فما داموا لم يصلوا إلى هذه التجربة لا يمكن عدّهم من الأنبياء مهما كانت مراتبهم العقلية والعرفانية. وإن هذه التجربة الخاصة ليست سوى نزول الوحي على ذلك الشخص، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠).

إلا أن الذي يُفهم من كلام الدكتور سروش هو أن الناس كانوا إلى اليوم يتصورون أن الوحي ارتباط خاص مليء بالأسرار، يقوم فيه ملك يدعى جبريل ـ وهو موجود بالفعل ـ بنقل كلمات وعبارات محددة من الله تعالى إلى النبي محمد ﷺ، ويرى سروش أن هذا ما كان يتصوره النبي نفسه، حيث جاء في بداية مقال (بسط التجربة النبوية): «استند كبار علمائنا إلى التجربة الدينية وتجربة الوحي النبوي، وذهبوا إلى أن النبي شخص يحصل على العلوم من قنوات خاصة ليست في متناول غيره، إذاً فالمقوّم لشخصية ونبوّة الأنبياء، ورصيدهم الوحيد، ليس سوى الوحي، أو ما يصطلح عليه حالياً بـ «التجربة الدينية»، وفي هذه التجربة يرى النبي وكأنّ شخصاً يأتي إليه ويقذف في روعه نداءً، ويأمره بإبلاغه إلى الناس، ويحصل لذلك النبي وثوق ويقين بذلك، ويمتلك من الشجاعة ما يؤهّله للقيام بالمهمة الملقاة على عاتقه لوحده، مهما كانت الظروف والصعاب ومهما كان الثمن». من خلال هذه العبارات، وخاصة لفظ «كأنّ»، ندرك بوضوح أن ما يريد الدكتور سروش قوله: إنه في الواقع لم يأتِ إلى النبي شخص جبريل، ولم ينقل إليه كلاماً من عالم الملكوت، بل إن هذا ما كان يتصوره النبي، «حيث يرى وكأن شخصاً يأتي إليه ويقذف في روعه نداءً...».

إذا لم يكن هناك من يأتي إلى النبي ليقذف في روعه نداءً فما هي (التجربة النبوّية) إذن؟ حاصل كلام الدكتور سروش في هذا الشأن هو أن هذه التجربة ليست سوى انبعاثة عرفانية يقوم النبي إثرها ببيان كلمات وأمور، وهي التي نعرفها كآيات للقرآن، وبذلك سيتحول الوحي في نظرية الدكتور سروش من كونه حقيقة خارجية إلى إرهاصات داخلية، حيث جاء في كلام الدكتور سروش قوله: «لو أنني قلت بعدم اختلاف الداخل والخارج من وجود النبي، فذلك لأن الموحدين الحقيقيين يرون حضور الله في وجود النبي وخارجه بنفس النسبة، فليس هناك من فرق بين نزول الوحي على النبي من خارجه أو انبعاثه من داخله، فهل الله خارج وجود النبي؟! وهل النبي بعيد عن الله؟!»[٩].

وإذا آمنا بنظرية الدكتور سروش فإن كل إنسانٍ يمكنه أن يخوض تجربة عرفانية، ويمكنه تدوين هذه التجربة بما يمتلكه من قريحةٍ شعرية أو تبحُّرٍ في الصناعة الأدبية، وعليه يمكن لجميع الناس خوض هذه (التجربة النبوية).

بسط التجربة النبوية أم نفي التجربة النبوية؟!

وعليه نصل بذلك إلى نتيجة ما سمّاه الدكتور سروش في نظريته (بسط التجربة النبوية)، فإنها في حقيقتها ليست سوى (نفي التجربة النبوية) وإنكارها، فعندما يغير الدكتور سروش مفهوم الوحي من ارتباط خارجي بين السماء والأرض، كما هي الرؤية التقليدية، التي يتوسط فيها ملك مقرب، مثل: جبريل، ويحولها إلى انبعاثة عرفانية نفسية للنبي، فعندها لا تعود المسألة شيئاً خاصاً ندعوه (النبوة)؛ لنتحدث بعد ذلك عن (التجربة النبويّة)، ويفتح الطريق أمام (النبوّة العامة)، التي سيتمكن الدكتور سروش بعدها من ادعاء النبوّة لنفسه، ويقدم ديوان شعره للناس بوصفه وحياً، دون أن نتمكن من الإنكار عليه، وفقاً لهذه النظرية! وذلك حينما يدعي أنه قد بلغ مرتبة عالية في العرفان، وقد فني معها في ذات الله، واتحد معه، حتى ألهمه الله مضامين عامة، يمكن رؤيتها في أشعاره ومقالاته! بل يمكن لجميع البشر ادعاء ذلك، دون أن يكون هناك أية إمكانية للإنكار عليهم، وفقاً لتحليل الدكتور سروش، وبذلك يمكن أن يكون لدينا حالياً من الأنبياء بعدد سكان الكرة الأرضية، يؤمن كل واحد منهم بأنه نبي، وفقاً لنظرية سروش، ولا بأس إن كفر به الآخرون ما دام هو موقناً وعالماً بنبوته بالعلم الحضوري، وإذا كنت نبياً ينبعث الوحي من داخلي فما هي حاجتي إلى اتّباع وحي موسى وعيسى ومحمد الداخلي أيضاً، فكل واحد يتبع وحيه، فكما أنهم قد خاضوا تجربتهم النبوية، فقد خضتها مثلهم سواء بسواء!

وإذا كانت نتيجة (بسط التجربة النبوية) أن نحصل على أنبياء بعدد أفراد البشرية فمعنى ذلك هو عدم وجود نبيّ أصلاً، وإن الذين ادّعوا النبوة ـ طبقاً للرؤية التقليدية ـ ما هم إلا كغيرهم من البشر، غاية ما هنالك أنهم أكثر روحانية وشاعرية! ولذلك فإن المعنى الحقيقي الكامن وراء نظرية (بسط التجربة النبوية) ليس سوى (نفي التجربة النبوية)، ونسف النبوّة من أساسها.

هذه هي الغاية والهدف الذي كان الدكتور سروش منذ سنوات يتعقبه، وها هو الآن يتعقبها بشكل أكثر وضوحاً وصراحة، ففي عام ١٣٧٤ هـ ش، كتب مقالاً جاء فيه: «أليست الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، وعليه لم يأتِ الدين ليوحّد التجارب الإيمانية لدى الناس؛ لعدم إمكان ذلك أساساً، فلدينا تجارب دينية بعدد أبناء البشر؛ إذ

لكل شخص تصوّر عن الله، وبعبارة أكثر عرفانية: إن الله يتجلى لكل شخص بنحو من الأنحاء، فكل هذه التجليات محترمة، وقد أقرّها الدين». ومنذ ذلك الحين أدرك الذين دققوا في هذه الكلمات أنها تعود في جذورها إلى نفي النبوّة، فإذا كان كل تصور عن الله، وكل تجربة دينية محترمة ومقبولة، فهل تبقى هناك من حاجة إلى بعث الرسل؟ وأيّ حقّ خوّل موسى عليه السلام إحراق عجل السامري بعد أن تجلى الله فيه للسامري وأتباعه؟ وهل هناك من مبرر لتحطيم اللات وهبل والعزى من الآلهة التي حظيت بمكانة مقدسة في التجربة الدينية التي خاضتها قريش، حيث اعتبروها من الطرق الكثيرة الموصلة إلى الله تبارك وتعالى؟ وحتى مع افتراض وصول النبي محمد صلى الله عليه وآله في تجربته الدينية إلى بعض النتائج فهل جاء الدين ليوحّد بين التجارب الدينية لدى البشر؟!

ثم ذهب الدكتور سروش إلى أبعد من ذلك، فبعد أن قام في مقال (بسط التجربة النبوية) بنفي هذه القرآنية الواضحة والصريحة، حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ (التكوير: ٢٣)، وهكذا الآيات الأولى إلى الثامنة عشر من سورة النجم، أضاف قائلاً: «يرى النبي وكأن شخصاً يقترب منه»، وها هو يعوّم مسألة الوحي النبوة، ويهبط بها إلى مستوى الإلهام الشعري، أي نفس تجربة الدكتور سروش الشخصية وتطبيقها على الوحي والنبوّة، حيث تظهر المراحل النهائية لنظريته في نفي أصل النبوة.

كان مشركو قريش يدعون النبي (شاعراً مجنوناً)، وها هو الدكتور سروش يصفه بذات التهمة، ولكن بأسلوبٍ مبطّن، بالثناء المهذب الذي يصل به إلى رتبة (ملك الشعراء)، ولكننا إذا تجاوزنا الإطار تبقى النتيجة المنطقية واحدة، وهي نفي النبوة في الحالتين، وقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٢).

الهوامش

(١) حواره مع هوبنغ.

(٢) صحيفة كاركزاران.

(٣) حواره مع هوبنغ.

(٤) صحيفة كاركزاران.

(٥) حواره مع هوبنغ.

(٦) حواره مع هوبنغ.

(٧) جوابه للشيخ السبحاني.

(٨) حواره مع هوبنغ.

(٩) جوابه للشيخ السبحاني.

التباسات فهم النبوّة والوحي

مشاكل الاعتماد على العقل الشعري والصوفي

السيّد مصطفى حسيني الطباطبائي(*)

ترجمة: حسن مطر

إشكالية قراءة القرآن بعقل القرون الوسطى الإسلاميّة!!

أقام الدكتور عبد الكريم سروش مؤخراً حواراً مع مايكل هوبنغ مراسل إذاعة هولندا، حلل فيه الوحي الإسلامي، فذهب فيه إلى اعتبار الوحي النبوي بمنزلة تجربة الشعراء والعرفاء، وعرّف النبي الأكرم ﷺ على أنه (خالق الوحي)، وعرّف الآيات القرآنية الشريفة على أنها (مرآة ذهن النبي)، قال: «كما يرى العرفاء في غالبيتهم أن تجاربهم من نوع تجارب الأنبياء»، بل وذهب إلى أبعد من ذلك، حيث قال: «القرآن نتاج بشري، وعليه فهو في معرض الخطأ بالقوّة».

إن الدكتور سروش معروف في أوساطنا، وخاصة في الوسط الثقافي، وكلنا على علم بتطوراته الفكرية والمذهبية في السنوات الأخيرة، يتمتع الدكتور سروش ببيان جذاب وقلم أنيق، ولديه منطق تحليلي مثير للتفكير، ويتوفر على ذاكرة قويّة وذهن وقّاد. وعليه يجب أولاً: التزام الأدب في نقد كلامه، وثانياً: لا بد من مواجهته بمنطق رصين، دون إثارة الضجيج والعصبية.

إن مشكلة الدكتور سروش في باب نبوّة النبي الأكرم ﷺ تكمن في محاولته قراءة الوحي النازل على النبي ﷺ من خلال الأفكار التي سادت العصور الوسيطة للإسلام، وخاصة عصر المولوي، كما اعترف هو بنفسه، حيث قال في حواره الأخير: «إن

(*) باحث متخصّص في علوم القرآن والحديث، وأحد وجوه نقد الحديث في إيران، له مصنّفات عديدة.

الكثير من آرائي تعود في جذورها إلى العصور الوسيطة من الإسلام»، في حين أن الأجدر في التعرّف على النبي ﷺ العودة إلى القرن الأول، أي لا بد من التدبّر في طبيعة ما كان يجري في صدر الإسلام؛ فإن عصر المولوي وأسلافه وأخلافه هو العصر الذي تغلغلت فيه الثقافة اللاإسلامية من الأفلاطونية الجديدة والرؤى الصوفية، فتشبّعت بها ذهنية جلال الدين محمد المولوي، كما تشبّعت بها ذهنية من سبقه، مثل: شمس التبريزي، وابن عربي، وصدر الدين القونوي، وأمثالهم. وعليه لا يمكن لهذا العصر أن يكون أداة صالحة لمعرفة الإسلام الأصيل، ومعرفة النبي معرفة صحيحة. ولو أمكننا معرفة الإسلام في ضوء سيرة وآراء الصوفيين في تلك البرهة فيمكن من خلال التمسك ببضعة أبيات من متشابهات قصائد المولوي الحكم عليه بأنه يحمل أفكار شبيهة بأفكار سروش في الوحي القرآني، وأنه كان للنبي (دور محوري في إنتاج القرآن)، مع أن المولوي نفسه قد بين رأيه الصريح في مقالات (فيه ما فيه)، وكذلك ضمن أشعاره الواضحة في (المثنوي)، وهو مخالف تماماً لرأي سروش، حيث جاء في بعض أشعاره ما معناه: «إن القرآن، وإن جرى على لسان محمد، إلا أن الذي ينسبه إلى غير الله فهو كافر»، ثم بين مراده من ذلك من خلال التمثيل التالي، حيث قال: «تقام في بعض المنازل فسقية يتوسطها تمثال يتدفق الماء من فمه، وجميع العقلاء يدركون أن مصدر ذلك الماء في موضع آخر»[1]، فهل يتوقع من صاحب هذا البيان، والذي فسّر قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)، أن يذهب إلى أن النبي الأكرم ﷺ كان خالقاً للوحي، كما نلاحظ ذلك من خلال حواره! لقد أتيت في هذه الرسالة القصيرة على معظم حوار الدكتور سروش[2]، وعمدت إلى نقده منصفاً، وأرجو أن لا يسوؤه ذلك، وأسأل الله أن يجعل في نقدنا هذا خدمة لثقافتنا الدينية. والله الموفق للصواب وإليه المآب.

١ـ الوحي والشعر، تواصل أم تقاطع؟

في مستهل الحوار سأل مراسل إذاعة هولندا إلى الدكتور سروش قائلاً: «كيف يمكن النظر إلى شيء مثل الوحي كحقيقة ذات معنى في عصر متطور يدعو إلى التحرر من الوهم والخرافة؟».

وكان جواب الدكتور سروش عن هذا السؤال على النحو التالي: «إن الوحي

إلهام، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطور يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى».

إن قياس الوحي على الشعر هو قياس مع الفارق؛ وذلك لأن للشعر منطلقاً داخلياً ينبثق من ذوق الشاعر الشخصي، وعلى حدّ تعبير الدكتور سروش نفسه: «وليد قريحة بشرية»، وأما وحي الأنبياء ـ في العرف الديني، وعند جميع أرباب المذاهب ـ فينطلق من مصادر خارجية بعيدة عن الذوق والقريحة البشرية. من هنا فإن الشاعر يبيح لنفسه أن يتصرف في شعره، فيغيّره وفق رغبته، غير أن مشاعر النبي خاضعة للوحي، فلا يمكنه أن يجيز أو يسمح لنفسه بأدنى تصرّف أو تغيير في الوحي. وقد كان هناك من المخالفين من يشترط على النبي تبديل بعض الآيات كمقدمة لإسلامه، فكان الجواب يظهر في القرآن، حيث يقول: ﴿**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ (يونس: ١٥).

كما يستمد الشعر قوته من (الخيال)، وكلما كانت الصور الخيالية في الشعر أقوى كان الشعر أقرب إلى الأصالة؛ وبعكس ذلك لو أننا جردنا الشعر من الخيال فإن الشعر سينحدر نحو الهاوية، وينتهي إلى السقوط، ولن يعدو كونه كلاماً موزوناً إذا كان محافظاً على وزنه، في حين أن الوحي لا ينشأ من قوّة الخيال، وإنما هو بيان لحقائق العالم، والقرآن الكريم يتحدث عن معرفة الله، ونفي الشرك، وعن نظام السماء والأرض والكائنات، والنعم الإلهية، والأحكام الشرعية، والحياة الآخرة، وقصص الأنبياء، والأمم السالفة، وما شاكل ذلك، وهو مما لا يحتاج في بيانه إلى الخيال.

مضافاً إلى أن (المبالغة) تلعب دوراً كبيراً في الشعر، حتى قيل: «إن أعذب الشعر أكذبه»، كما نجد ذلك في هذا البيت لسعدي الشيرازي حيث يقول:

لولا الدموع وفيضهنّ لأحرقت　　　أرضَ الوداعِ حرارةُ الأكبادِ

أما وحي الأنبياء ووحي القرآن فهو أجنبي عن هذه المبالغات، التي هي نوع من

الكذب، فلا يتطرق الوحي إلا لحقائق العالم والأمور الواقعية.

وأساساً لا يمكن التعاطي مع الشعر بجدية، ومن هنا فقد ذهب علماء الإسلام إلى عدم حدّ الشاعر إذا أقر على نفسه في أبياته الشعرية، ومما يروى في ذلك قصّة الفرزدق مع سليمان بن عبد الملك، حيث ذكر في بعض أبياته معانقته للكواعب الحسان، فقال له سليمان: قد وجب عليك الحد، فأجابه الفرزدق: لقد درأ الله عني الحدّ بقوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ﴾؛ في حين أن الوحي بعكس الشعر بعيد عن الهزل، وفي ذلك قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (الطارق: ١٣ ـ ١٤).

وإذا تجاوزنا ذلك فإن قول الدكتور سروش: «إن الشعر مثل الوحي، فهو استعداد وقريحة» إنما هو اجتهاد في مقابل النص، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩)، كما أكد النبي هذه الحقيقة مراراً بقوله: «ما أنا بشاعر»[٣]، كما أن شعراء العرب من العارفين بصناعة الشعر والمعاصرين للنبي ﷺ حينما كانوا يستمعون إلى القرآن كانوا يذعنون بعدم كونه شعراً، فقد جاء في سيرة ابن هشام أن النبي قرأ على عتبة بن ربيعة بعض آيات سورة فصلت، فاهتز لها، وذهب إلى قريش يقول: إني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة[٤]!

هذا وقد عاش النبي الأكرم ﷺ أربعين سنة قبل البعثة بين قومه في مكة، وفي بيئة تمجّد الشعراء، وتعلّق روائع قصائدهم على جدار الكعبة، فلو كان النبي يتمتع بقريحة شعرية لأدلى بدلوه في هذا المجال الذي تكثر فيه المغريات، ولأصبح واحداً من الشعراء البارزين، ولكن لم ينقل لنا رواة الأشعار والمؤرّخون بيتاً واحداً عن النبي ﷺ نظمه في الجاهلية، مع أن الدواعي إلى نقل هذا الشعر كانت كثيرة، ولكن لم ينقل عنه ذلك، بل لم تنقل عنه خطبة أو كلمة قصيرة في الحكمة وأمر الدين والدنيا قبل البعثة، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم، حيث يعدّ بحق من أعلام النبوّة: ﴿قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦).

ولسنا ندري ما هو جواب الدكتور سروش، رغم ما يتمتع به من علم وفراسة، ولماذا يسلك طريقاً مخالفاً؟!

٢ـ الوحي والمكاشفة العرفانية. هل الكشف مصون عن الخطأ

من خلال أجوبة الدكتور سروش عن السؤال الأول لاحظنا إضافته (العرفاء) إلى جانب الشعراء، فقال: «يذهب العرفاء في غالبيتهم إلى أنّ تجربتهم من نوع تجارب الأنبياء»؛ ولذلك نجد من المناسب التعريج إلى هذه الناحية، لنرى ما هي النتائج التي يمكننا الوصول إليها من خلال البحث.

علينا ـ باختصار ـ أن ندرك أن المكاشفة العرفانية حالة روحية باطنية تحصل للسالك بعد رياضات متواصلة ومستمرة، وفي هذا المقام يسعى السالك إلى مخالفة (رغباته النفسية)، والسيطرة عليها بشكل كامل، أي إنه يسلك طريق (مجاهدة النفس)، وبعد سلوك هذا الطريق يبدأ السالك بـ (المراقبة)، ويجرد ذهنه من جميع التعلّقات، كي يشاهد (الخواطر القلبية) أو الوجود الباطني بنحو (عين اليقين)، وهو ما يسمى بـ (مقام الشهود). ويذهب العرفاء إلى أن هذا الطريق هو الطريق الوحيد ـ وليست الطرق العلمية والتأملات الفلسفية ـ الذي يؤدي إلى إزاحة الحجب عن وجه الحقيقة الناصع، والكشف عن أسرار الوجود، حيث يقول العرفاء: «الكشف طور وراء طور العقل». ومن هنا فإنهم يزرون بالقوى العقلية والأدلة البرهانية، وهذا ما نشاهده في رسالة ابن عربي العارف الشهير التي بعث بها إلى المتكلم والمفسر الأشعري فخر الدين الرازي، حيث جاء فيها: «ومن المحال على الواقف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح، ولا سيما في معرفة الله تعالى، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة، ولا تدخل طريق الرياضات والمكاشفات والمجاهدات والخلوات؟!»[٥].

وهنا يرد سؤال هام: هب أننا تخلينا عن العقل؛ مخافة الوقوع في الخطأ، واعتبرنا لغة الاستدلال خشبية، وسلكنا طريق المكاشفات، ولكن ألا يمكن احتمال الخطأ في المكاشفات أيضاً؟ لقد أقرّ العرفاء أنفسهم بأن هناك الكثير من الأخطاء التي تقع في المكاشفات. ومن جهة أخرى، بما أن المكاشفة أمر خاص وشخصي فإن كلّ شخص يتصور أن مشاهدته صحيحة، ومشاهدة غيره خاطئة، وبذلك يحتدم الخلاف، وتتفاقم المشكلة، وهذا ما ذكره المؤرخ وعالم الاجتماع الشهير عبد الرحمن بن خلدون في كتابه (شفاء السائل لتهذيب المسائل)، حيث قال في هذا الشأن: «إن قوماً من المتصوّفة المتأخرين عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا على الكلام فيها، وصيّروها من قبيل العلوم

والاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليماً خاصاً، ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيباً خاصّاً، يدّعون فيها الوجدان والمشاهدة، وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون؛ فتعدّدت المذاهب، واختلفت النحل والأهواء، وتباينت الطرق والمسالك»[٦].

وعليه فإن طريق العرفاء؛ لتناقض أفكارهم، عرضة للخطأ، بل هناك نزاعات حادّة فيما بينهم حول أصول الإلهيات، فها هو علاء الدولة السمناني (أحد عرفاء القرن السابع والثامن) يهاجم ابن عربي بشدة حول (وحدة الوجود)، ويتهمه بالهذيان، وكتب لعبد الرزاق الكاشاني، الذي كان مناصراً لابن عربي، قائلاً: «كنتُ في بعض الأوقات السعيدة أكتب هامشاً على كتاب (الفتوحات المكية)، حتى بلغت التسبيح القائل: «سبحان من أظهر الأشياء، وهو عينها»، فكتبت: إن الله لا يستحيي من الحق. أيها الشيخ، لو سمعت من أحد يقول: فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه عليه، بل تغضب منه، فكيف يسوغ لعاقل أن ينسب إلى الله هذا الهذيان؟!»[٧].

وقد خالف بعض العرفاء ما قاله ابن عربي في (الفصّ الموسوي) من كتابه (فصوص الحكم)؛ إذ وصف فرعون بالطاهر والمطهَّر، حيث قال: «فقبضه إليه طاهراً مطهَّراً»[٨]؛ وما قاله في (الفصّ الشعيبي) من أن قلب العارف أوسع من رحمة الله، حيث قال: «قلب العارف بالله من رحمة الله، وهو أوسع منها»[٩]، الأمر الذي أثار نور الدين عبد الرحمن الأسفرائيني العارف الشهير، فعمد إلى كتاب الفصوص فمزَّقه. وهكذا الدفاع والمديح والثناء الذي قام به بعض العرفاء لإبليس، مثل: سهل التستري، وأبو الحسين النوري، والحسين بن منصور الحلاّج، وقد خالف الجنيد البغدادي الحلاّج بشدة، وهؤلاء جميعاً ممن يدعي الكشف والشهود، الأمر الذي يدل على أن مكاشفات العرفاء قابلة للخطأ والتناقض، ولا يمكن الاعتماد عليها، ولا ينبغي قياس الوحي الإلهي عليها، واعتبار الكشف الصوفي والوحي الإلهي من جذور واحدة.

ويضاف إلى ذلك تصريحُ العرفاء أنفسهم بأن أهل الشهود والكشف إذا خرجوا من (الخلوة)، وأقبلوا على الأمور السياسية والاجتماعية، وعاشروا الناس، فإن آثار الخلوة ستزول عنهم بالتدريج، وتتوقف مكاشفاتهم؛ في حين أن الوحي القرآني امتد لثلاث وعشرين سنة، وكان النبي طوال هذه المدة مشغولاً بإدارة أمور الخلق، ومقارعة المخالفين، والقيام بشؤون أسرته. وعليه فهناك بون شاسع بين حالات النبيّ ﷺ وبين

الصوفيين الذين يؤثرون العزلة. وعليه لا ينبغي قياس الوحي الإلهي على المكاشفة العرفانية.

وسرّ الاختلاف بينهما يكمن في أن المكاشفة تجربة بشرية، يذهب فيها الإنسان إلى الله ليكتشف الحقائق الإلهية، والإنسان بطبيعته عرضة للخطأ، وقد قيل: «الإنسان محل السهو والنسيان»؛ أما في الوحي الإلهي فإن الله هو الذي يأتي إلى الإنسان، ويفتح عليه باب معرفته.

من هنا فقد قال أرباب المعرفة: لا اعتبار للكشف ما لم يعرض على كتاب الله، ليثبت صحته. قال العارف الشهير الحارث المحاسبي: «كل أمرٍ لاح لك ضوؤه بمنهاج الحق فاعرضه على الكتاب والسنة»[١٠].

وما ذلك إلا لعصمة الوحي، وانطلاقه من مصدر فوق التجربة البشرية، وهذا ما سنتحدث عنه في الصفحات التالية إن شاء الله تعالى.

٣ـ الوحي ودور النبي الأكرم ﷺ فيه

ثم سأله الصحفي الهولندي فقال: «إنك تذهب إلى ضرورة اعتبار القرآن نتاج عصره، فهل يتضمن ذلك أن يكون للنبي دور فعال وحاسم في إبداع هذا النص؟».

فقال الدكتور سروش في جوابه: «طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن».

وعليه ندرك أن الصحفي منذ البداية كان يعرف أن الدكتور سروش يذهب إلى اعتبار القرآن نتاج الأيام الخالية، ومن هنا فقد أقام سؤاله حول دور النبي في إنتاج الوحي، وقد سار الدكتور سروش في ذات الاتجاه، وأكد تدخل النبي في ظاهرة الوحي، ومن هنا فإننا نواجه مسألتين: **الأولى**: وجوب تقييم زمانية القرآن من وجه نظر الدكتور سروش. **والثانية**: دور النبي في مسألة الوحي، ثم نعمل على نقده في هذا السياق.

كل من يقرأ كتاب «بسط التجربة النبوية» لسروش بإمعان يدرك أن سروش يذهب إلى اعتبار القرآن نتاج الأزمنة الخالية، فإنه يشير في هذا الكتاب إلى وقائع وأحداث العصر النبوي التي ظهرت في القرآن، فقد جاء في مواطن من هذا الكتاب قوله:

«كان هناك من يدخل على النبي ويطرح عليه سؤالاً، أو يوجه شخص تهمة لإحدى نسائه، ويعمل ثالث على إثارة الفتن، أو يقوم اليهود بأعمال عدائية، ويقوم النصارى بنشاط آخر، ويتهم النبي بالجنون، وتثار الأقاويل في زواج النبي من زينب ابنة جحش بعد طلاقها من زيد، وما إلى ذلك، فنجد ذلك منعكساً في القرآن وأقوال النبي، ولو طال العمر بالنبي أكثر، وواجه أحداثاً إضافية، لكانت هناك آيات أخرى بإزائها، وهذا يعني أن حجم القرآن سيغدو أكبر مما هو عليه الآن»[١١].

وقد تم إغفال مسألة دقيقة، فكلنا نعلم أنه قد وقعت أحداث كثيرة في عصر النبي الأكرم ﷺ، غير تلك التي ذكرها سروش، ولم يتعرض القرآن إلى ذكرها بأجمعها؛ وذلك لأن القرآن يتوخى أهدافاً ومقاصد خاصة لم تستوعبها تلك الأحداث، وخصّص أحداثاً أخرى بالذكر؛ لكونها جسراً لبلوغ تلك المقاصد والأهداف القرآنية. مضافاً إلى أن القرآن في ذكره لتلك الحوادث لم يرصدها ككتاب تاريخي، فلم يذكر تفاصيل الوقائع، وأسماء الأعلام والقبائل، وتحديد الفترة الزمنية لوقوعها. وبعبارة أخرى: إنّ القرآن يجرد الأحداث ويعطيها طابعاً عاماً؛ لتصبح جاهزة لحمل المسائل التوحيدية، من هنا نجد القرآن قد تحدث كثيراً عن المؤمنين والكافرين والمنافقين واليهود والنصارى، دون أن يذكر أسماء أشخاص بعينهم، فاكتفى بذكر صفاتهم؛ ليُمكن تطبيقها على أمثالهم وأشباههم في كل زمان ومكان. وهو حيث يذكر (أبا لهب) بشخصه فإنما يفعل ذلك لبيان حقيقة مفادها أن الدين الإسلامي لا ينطلق في تعاملاته من منطلقات عصبية قبلية، وهي الحالة السائدة في العرف العربي آنذاك، فالمسيء يؤخذ بإساءته ولو كان عماً للنبي وقريباً منه، فالتقرب إلى الله إنما يكون بالعمل والتقوى، وليس بالقرابة والعشيرة، ولذا كان مصير أبي لهب مثل مصير ابن نوح. وفي المقابل لم نجد أي ذكر لأبي سفيان، رغم قيادته أغلب الحروب التي خاضها المشركون ضد الإسلام، وهكذا الأمر بالنسبة إلى أبي جهل، وهكذا لم يذكر القرآن اسم عائشة زوج النبي، وهنا نتساءل: لماذا أعطى حادثة الإفك صبغة عامة، حيث قال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾ (الطور: ٢٣)، ثم ينطلق منها إلى بيان حدّ الزنا، ووجوب الاستئذان، والتعفف لكل من النساء والرجال؟ ولماذا ينسب القرآن زواج النبي من زوجة زيد بعد تطليقه إياها إلى عموم المسلمين، حيث قال: ﴿**لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ**﴾ (الأحزاب:

٣٧)؟؛ إلى غير ذلك من الاستفهامات التي تثبت عدم خضوع القرآن لحدود الزمان والمكان، ولا يخاطب خصوص المعاصرين للنبي، بل إنه يحمل نداء ورسالة شمولية، قال تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (ص: ٨٧)، وقال أيضاً: ﴿**قُلِ اللّهُ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ**﴾ (الأنعام: ١٩).

إذاً ليس القرآن وليد الأحداث الماضية، بل هو حاكم عليها. ومضافاً إلى ذلك عندما يبلغ الدين مرحلة الكمال وإبلاغ رسالته لا تضيف الأحداث الجديدة إليه شيئاً؛ وذلك لأن القرآن لم يأخذ تلك الأحداث على نحو الموضوعية، بل أخذها على نحو الطريقية، كما قال علماء الإسلام في شأن نزول الآيات القرآنية: «إن المورد لا يخصِّص الوارد»، فالعبرة بعموم اللفظ والوارد، لا بخصوص السبب والموارد.

من هنا علينا مناقشة كلام الدكتور سروش الذي تصوّر فيه أن للنبي دوراً محورياً في إنتاج القرآن، حيث قال في توضيح هذا الرأي: «إن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة، فالنبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء. وفي الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي. إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص، ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله. وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا؛ فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد اتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، وقد بين جلال الدين المولوي الشاعر العارف هذا المعنى الموهم للتناقض بأبيات شعرية مفادها: «إن اتحاد النبي مع الله مثل صبّ مياه المحيط في الدورق».

ويلاحظ على هذا الكلام **أولاً**: تقدم أن قلنا: إن قياس الوحي على الشعر بعيد عن الصواب؛ إذ لو كان الشاعر مثل النبي يحسّ بهيمنة قوّة خارجية عليه تقهره، كما يدعي الدكتور سروش، لما أباح لنفسه التدخل والتصرّف في شعره.

هذا مضافاً إلى أن النبي كان أحياناً ينتظر الوحي لمدة طويلة، وليس كالشاعر الذي يقول الشعر متى ما طُلب منه ذلك، حيث يجلس برهة مطرقاً مفكراً، ثم ينظم

كلاماً مسجّعاً وموزوناً.

إن هذا القياس غير المستدل لا يتناسب وشأن مفكر مثل عبد الكريم سروش. ولست أدري كيف وقع في هذا التخبّط، فأين الشعر من النبوّة؟! فقد حدثتنا كتب السيرة أن النبي الأكرم ﷺ قبل البعثة كان مبغضاً بعناية من الله لشيئين: أحدهما: عبادة الأصنام؛ والآخر: قول الشعر، فقد روي عنه ﷺ قوله: «لما نشأت بُغِّضت إليّ الأوثان؛ وبُغِّض إليّ الشعر»[١٢]. وكان هذا برعاية من الله؛ كي لا يخوض النبي في أودية الشعر، فلا يدعي أحدٌ بعد نزول الوحي بأن شاعر الأمس قد تحوّل إلى نبي، ووظَّف طاقته الشعرية كأداة لترسيخ دعوى النبوّة، بل حتى بعد البعثة حينما كان النبي يستشهد ببيت من الشعر كان يقرأه غير موزون، كما حصل ذلك في ذكره لبيت طرفة بن العبد القائل:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزوِّد

فقرأه النبي: «ويأتيك من لم تزود بالأخبار»، فاعترض عليه أبو بكر مصحِّحاً إياه، فقال النبيّ: «لستُ بشاعرٍ، ولا ينبغي لي»[١٣].

وعليه أليس من الجفاء في حقّ النبي الأكرم اعتبار الوحي القدسي النازل عليه منطلقاً من نفس الجذور والمصادر الشعرية، في حين يقول تعالى: ﴿**وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ**﴾ (الحاقة: ٤١).

وثانياً: إن هذه التنظيرات القائمة على أن النبي هو الخالق والموجد للوحي، وأن الوحي عبارة عن إلهامات منبثقة من نفسه، أو اتحاد نفس النبي مع الله، ليست منعدمة الدليل فحسب، بل ومخالفة لأقوال النبي الأكرم نفسه. وإن الذي ينظر إلى القرآن بتجرّد يجد عشرات الآيات المخالفة لهذه الادعاءات، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى**﴾؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ البَلاغُ**﴾؛ وقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**﴾؛ وغير ذلك من الآيات، فإذا قبل الدكتور سروش بظواهر هذه الآيات فبها ونعمت، وإذا أراد سلوك طريق التأويل تجاه هذه المحكمات فنقول له ما قاله المولوي، من أن عليه هو أن يؤوّل نفسه، لا أن يؤوّل الذكر الحكيم.

فساد قراءة النبوّة بعيون صوفية

إن مشكلة الدكتور سروش وأمثاله هي ما ذكرناه في مقدمة هذه الرسالة، من أن هؤلاء الفضلاء يحاولون قراءة النبوّة بعدسات الصوفية، لا بمنظار أنبياء الله عليهم السلام، وقد ذهب الصوفيون ـ ولا يزالون ـ إلى الوحدة في الوجود، وإنهم من خلال تأملاتهم يتوصلون إلى إلهامات خطيرة، ومن هنا فإنهم يعتبرون كلام مشايخهم كلاماً إلهياً. قال نجم الدين الكبري في (رسالة الهائم الخائف من لومة اللائم): «سمعت هاتفاً غيبياً يقول لي: ومن يسمع الأخبار من غير واسط حرامٌ عليه سمعها بوسائط».

فالصوفيون هم الذين تحدثوا عن الاتحاد مع الله، وكانوا ـ مثل الحلاّج ـ يرددون مقالة «أنا الحق».

أما منطق الأنبياء عليهم السلام فيختلف عن منطق هؤلاء الأدعياء بشكل كامل، فلم يتجاوز الأنبياء كونهم عباد الله المرسلين من قبله، ولم يقولوا: «ليس في جبّتي إلا الله».

ومن جملة الأدلة على اختلاف (الوحي النبوي) عن الأمور النفسية والتجارب البشرية إخبارُ الأنبياء بالغيب، وهي تختلف في نوعها عن مغيَّبات العرفاء، فمثلاً: ها هو المولوي، الذي يصفه الدكتور سروش بـ (عنقاء جبل المعرفة)، و(سلطان العزة)، و(مثال الشمس)[١٤]، الذي كان يعيش في عصر الدولة العباسية، قد تنبأ لخلافة العباسيين بالبقاء والدوام إلى يوم القيامة، حيث قال في الدفتر الأول من المثنوي: «رغم أن العباس عم النبي صلى الله عليه وآله قد اشترك في معركة بدر؛ لدحر النبي والقضاء على الدين، ولكن كان التقدير على أن يغدو داعماً للإسلام، وأن يتولى أبناؤه أمر الخلافة إلى يوم القيامة»[١٥].

وقد أدرك المولوي خطأ هذه المكاشفة في حياته، حيث شهد انهيار خلافة (المستعصم العباسي)، وانقراض الخلافة العباسية على يد المغول؛ إذ كان زوال الدولة العباسية في سنة ٦٥٦هـ، وكانت وفاة المولوي في سنة ٦٧٢هـ.

ثم بإمكاننا مقارنة إخفاق تكهن المولوي بحديث النبي الغيبي الذي ذكره البخاري في صحيحه بشأن هجوم الأتراك المغول على البلاد الإسلامية تحت عنوان (باب قتال الترك) قبل حوالي ٦٥٠ سنة من وقوعه، ولا يخفى أن البخاري كان يعيش في القرن الهجري الثالث، وقد ذكر هذا الحديث قبل ٤٠٠ سنة من هجوم المغول[١٦].

وقد أقرّ الصوفيون صدق هذه النبوءة، فقد جاء في كتاب (مرصاد العباد)، لنجم

الدين الرازي، الصوفي الشهير في القرن السابع، وقد عاصر هجوم المغول: «استولى جيش الكفار المخذول على بعض البلاد الإسلامية سنة ٦١٧هـ، وأحدث فتنة وقتلاً وفساداً وأسراً ودماراً وحرقاً لم يسبق له مثيل في بلاد الإسلام والكفر، ولم يذكر التاريخ، إلا ما كان من الخواجة ﷺ، حيث أخبر عن فتن آخر الزمان: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك، وهم قوم صغار الأعين، حمر الوجوه، ذلف الأنوف، كأن وجوههم المجان المطرقة، ويكثر الهرج، قيل: يا رسول الله، وما الهرج؟ قال: القتل، القتل». هذا ما رآه الخواجة ﷺ قبل ما يزيد على ستمائة سنة بنور النبوّة، وهل يمكن تصوّر أكثر من هذا القتل؟ حيث امتد من حدود تركستان إلى حدود الشام والروم، حتى أحصي من القتل في الري وحدها ـ وهي مسقط رأسي ـ قرابة سبعمائة ألف قتيل»(١٧).

أجل، هذا دليل من (الوحي الإلهي) والقدسي الذي ـ على عكس الإلهام النفسي ـ لا يتطرق إليه الخطأ. وعليه فإن ما يدعيه الدكتور سروش من أن جميع النفوس الإنسانية إلهية، وأن اختلاف الأنبياء عن غيرهم يكمن في إدراكهم إلهية أنفسهم، لا يفسّر النبوءات الصادقة التي تصدر عن الأنبياء؛ إذ إن إدراك أن أنفسنا إلهية لا يؤدي إلى بلوغنا مرحلة النبوءات الصادقة والعصمة في الوحي، وأن يحظى كلامنا بالحجية، كما هو الحال بالنسبة إلى كلام الأنبياء، كما أدرك ذلك المولوي، ولكنه أخطأ في الكشف عن مآل دولة العباسيين ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ**﴾.

٤ـ تفنيد القرآن للوحي المعنوي

قال الدكتور سروش في الإجابة عن السؤال الثاني الذي طرحه عليه الصحفي الهولندي: «إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم ـ كما يفعل الشاعر ـ بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة».

وهذا الكلام من الدكتور سروش جديرٌ بالرد، حيث يخالف دعوى النبي، كما يخالف مضمون الوحي، فهو تفسير للوحي بما لا يرضى صاحبه، فقد أكد القرآن على

نزول الوحي بلسان عربي فصيح، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥)؛ و﴿هَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَاناً عَرَبِيّاً﴾ (الأحقاف: ١٢)؛ و﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (يوسف: ٢)؛ وواضحٌ أن العربية إنما هي صفة للفظ دون المعنى، وبذلك فإن القرآن إنما نزل على النبي في قالب ألفاظ عربية، وقد عبر عن القرآن بكونه (كلام الله)، و(كلمات الله)، وهذا لا يقتصر على المعاني، وإنما يشمل الألفاظ أيضاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ﴾ (التوبة: ٦)؛ و﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (الكهف: ٢٧).

بل إن النبوّة منذ بدايتها في غار حراء، حيث نزل الوحي بلفظ ﴿اقرأ﴾، كانت مقرونةً بالألفاظ؛ لأن القراءة ذات صلة وثيقة بالكلمات، وغير مجرّدة عن الألفاظ، وخاصة إذا كانت القراءة المذكورة باسم الله تعالى، حيث قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.

وجميع هذه القرائن الواضحة تثبت أن النظرية التي تفصل بين (الوحي) و(الألفاظ) في ما يتعلق بالقرآن الكريم لا نصيب لها من الصحة؛ أما ما قاله الدكتور سروش من أن النبي قد صاغ القرآن بأسلوبه الخاص فهو إنما صدر عن غفلةٍ عجيبة؛ فإن أسلوب القرآن البديع لم يكن مسبوقاً قبل بعثة رسول الله ﷺ، ولم يسمع أحد بمثيل له، ولم يكن للنبي عهدٌ به، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾؟!

وقال الدكتور سروش في ذيل هذا البحث: «كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك والده ووالدته ومراحل صباه، وحتى حالاته الروحية».

هذا مع أنه لم يرد في القرآن ذكر لوالد النبي، ولا أوصاف أمه، ولا أيام طفولته، وحتى حالاته الروحية. أجل، ذكر القرآن مواضع من أحوال النبي الروحية بعد البعثة؛ لتكون أسوة للآخرين، حيث قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، بل وقد صرح القرآن مراراً بأن النبي قد حاز بعد البعثة علوماً لم يكن يعرفها قبل النبوّة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ (النساء: ١١٣).

وعليه لم يكن لشخصية النبي أي دور في تكوين القرآن، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فقد كان للقرآن كل التأثير في تكوين شخصية النبي ﷺ.

وقال الدكتور سروش أيضاً: «ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي».

هذا في حين قد أذعن بفصاحة القرآن وبلاغته العدوّ قبل الصديق، وقد تحدى القرآن جميع المخالفين بأن يأتوا بكتاب أو سورة مثله، وقد مضى على هذا التحدي أكثر من أربعة عشر قرناً، مما أثبت استحالة تقليد الأسلوب القرآني. ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن (لكل مقام مقال)؛ فالقرآن يتحدث أحياناً عن خلق العالم أو الإنسان؛ وأحياناً يتحدث عن الأخلاق والحكمة؛ وأحياناً يجيب مخالفيه؛ وأحياناً يتطرّق إلى الأحكام والشرائع الدينية؛ ويتحدث أحياناً عن الجنة ونعيمها أو النار وجحيمها، ومن الطبيعي أن أسلوب الكلام يجب أن يختلف في كل واحد من هذه الموارد، وهذا ليس ضعفاً في القرآن، أو تأثيراً لحالات النبي عليه، بقدر ما هو دليل بلاغته وفصاحته.

٥ـ النبوّة والتفسيرات الخاطئة

وقد ختم الدكتور سروش جوابه الثاني بعبارة: «وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي»، ويبدو أن الصحفي الهولندي لم يتوقع صدور مثل هذا الكلام من داعية مسلم، الأمر الذي شجّعه أكثر، فتقدم في سؤاله التالي خطوة إلى الأمام، حيث قال: «إذاً للقرآن جنبة إنسانية وبشرية، مما يعني إمكان وقوع الخطأ فيه؟».

فأجابه الدكتور سروش قائلاً: «من جهة النظر التقليدية لا مجال لتطرق الخطأ في الوحي؛ وأما في العصر الحاضر فهناك الكثير من المفسرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحي على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، وأما في ما يتعلق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني فيمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي من وجهة نظر هؤلاء المفسرين، فليس من الضروري أن يكون ما ذكره القرآن من الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسرين

أن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته...».

إن ما حكاه الدكتور سروش عن المفسرين المعاصرين في ما يتعلق بالوحي ينتهي في حقيقته إلى إنكار الوحي والنبوّة، لا إلى تفسيرها؛ إذ لو أمكن الخطأ على الأنبياء في ما يتعلق بهذه الحياة الدنيا فكيف يمكننا الوثوق بعدم وقوعهم في الخطأ تجاه حياة أخرى مجهولة تماماً؟ ألا تقوض هذه الرؤية النبوّة من الأساس؟! أيعقل أن ندعي أن القرآن قد أخطأ في بيان الوقائع التاريخية والمذاهب البشرية والشؤون الأرضية، ولكنه أصاب في كافة الأمور الميتافيزيقية والغيبية؟ ومتى تمكن المفسرون المعاصرون من الوصول إلى هذا السرّ الكبير؟! وكيف أمكنهم الاستدلال على هذا الادعاء المتناقض؟

لو قيل: إن الأدلة العقلية والفلسفية تؤيد القرآن في الأمور الغيبية فعندها لا بد من القول: إذاً الحجة هو العقل والفلسفة، ولا حاجة بعد ذلك إلى النبوّة والوحي، وخاصة إذا كان الوحي مفعماً بالخطأ، فهل يمكن الدفاع عن القرآن بهذا التفسير الشنيع؟! وأما الدفاع بالقول: إن الأنبياء كانوا يتحدثون بمستوى معلومات الناس في عصرهم، وقد جاروهم في جهلهم وأوهامهم وخرافاتهم، فهو عذر أقبح من ذنب؛ إذ لو كانت النبوّة تتمتع بالحقيقة، وكان كلام النبي رسالة الله، إذاً فقد بُعث الأنبياء لإرشاد الناس وهدايتهم وإخراجهم من الجهل والظلام، وليس للتغطية على انحرافاتهم وجهلهم. ولو سلمنا أن الناس أحياناً لا يتمكنون من إدراك الحقائق فعلى الأنبياء في مثل هذه الحالات النادرة أن يلزموا جانب الصمت؛ فإنه خيرٌ من المصادقة على أوهام الناس.

وبعد بيان الدكتور سروش للرأي المتقدم أكدّ رأيه على النحو الآتي: «أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه مع أنه يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له؛ فإن العلوم التي بلغتها الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم بها، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرِّخاً».

وإذا أقمنا مقارنة بين هذا الرأي للدكتور سروش ورأيه الآخر الذي يقول فيه: «اتّحدت نفسه مع الله» فسوف نصل إلى هذه النتيجة الغريبة، وهي أن النبي رغم اتحاده

مع الله لا يتمتع بعلم أكثر من علم معاصريه، وإنه مع ذلك يعتقد ـ والعياذ بالله ـ بنفس الأوهام التي كان يتوهمها عرب الجاهلية. إذاً أيّ كمال جناه النبي من اتحاده مع الله؟ وهل الله جاهل بمخلوقاته؟ قال تعالى: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ (الملك: ١٤).

أتصور أن الدكتور سروش قد أحلّ النبي الأكرم محل واحد من أولئك الصوفيين، الذين يدعون الألوهية، ومع ذلك لا يبصرون ما هو أبعد من أنوفهم. وقد تقدم أن ذكرنا الفارق الكبير بين الأنبياء والعرفاء أو الصوفية.

وهنا لابد من التذكير بأن هدف الأنبياء لم يكن في كشف أسرار الطبيعة، كما هو الحال في العلوم التجريبية، ولكنهم مع ذلك لم يأتوا بما يتعارض والنتائج التي توصلت إليها العلوم المذكورة، بل قد نجد في القرآن الكريم إشارات داعمة ومؤيدة للعلوم الطبيعية، الأمر الذي أثار دهشة العلماء المعاصرين من المنصفين، ومن بينهم الدكتور (جرالدسي جورينجر) أستاذ علم الأجنة في جامعة جورج تاون، حيث قال: «لقد احتوت آيات من القرآن شرحاً كاملاً لتكوين الإنسان منذ امتزاج الخلايا الجنسية ببعضها إلى انعقاد النطفة، في حين لم يكن هناك مثل هذا التبويب والتصنيف والثبت الدقيق لمراحل تكوين النطفة والجنين الإنساني، ولم يكتفِ القرآن ببيان التكوين الخارجي للإنسان، بل شرح حتى مراحل التحول الداخلي في الجنين منذ خلقه إلى نموّه، وهي منطقية تماماً ومتفقة مع معطيات العلوم الحديثة».

وقال الدكتور (مارشال جونس)، الأستاذ البيولوجي في جامعة (جيفرس): «بوصفي عالماً فإني أتعامل مع الأمور التي أراها وأشاهدها شخصياً، وهكذا أتمكن من فهم علم الأجنة والبايولوجيا، وأستطيع أن أدرك الكلمات القرآنية المترجمة، ولو وضعت نفسي في تلك الفترة الزمنية التي نزل فيها القرآن، مع الأخذ بنظر الاعتبار ما حصلت عليه من العلوم المعاصرة، أجد نفسي عاجزاً عن بيان هذه الحقائق على النحو الذي بيّنه القرآن، ولا أمتلك أي دليل لمخالفة حقيقة أن محمد لا بد وأن يكون قد حصل على معلوماته من مصدر معين، ولذلك لا أجد هناك ما يعارض التدخل الإلهي في هذا المجال».

وعليه فمن السذاجة التنزل بمستوى معارف النبي الأكرم ﷺ إلى مستوى بضعة صوفيين، وحرمان المجتمع من هذه التعاليم السامية، من خلال زرع القنوط والتفوّه بمثل

هذه الكلمات.

٦ـ الخطأ في فهم السنة

ثم ألقى الصحفي الهولندي سؤاله الرابع على النحو التالي: «تشيرون كثيراً إلى الفلاسفة والعرفاء في القرون الوسيطة، مثل: المولوي، فما هو مدى جذور نظريتكم حول القرآن في التراث الإسلامي؟».

فأجابه الدكتور سروش قائلاً: «إن جذور الكثير من أفكاري تعود إلى القرون الإسلامية الوسيطة. وإن القول بأن النبوة عامة، ويمكن العثور عليها بين مختلف أصناف البشر، موجود في الإسلام الشيعي، وعند العرفاء؛ فالشيخ المفيد، وهو المتكلم الشيعي الكبير، لا يعتبر الأئمة أنبياء، ولكنه يمنحهم جميع خصائص الأنبياء، وكذلك يذهب الكثير من العرفاء إلى أن تجربتهم من نوع تجارب الأنبياء. كما جاء الاعتقاد ببشرية القرآن وأنه في معرض الخطأ بالقوة تلويحاً في كلمات المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول بخلق القرآن».

وللأسف الشديد يحاول الدكتور سروش أن يصوّر أن هناك على الدوام من يفكر مثله، وأن القرآن من صُنْع الإنسان، وهو رأي دون إثباته خرط القتاد، كما يقول المثل. فكيف يمكن للشيخ المفيد أن يجيز لنفسه أن ينسب جميع خصوصيات النبوّة إلى الأئمة عليهم السلام، والحال أن صريح كلام الإمام علي في تأبين رسول الله صلى الله عليه وآله عكس ذلك، حيث يقول: «بأبي أنت وأمي، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوّة والأنباء وأخبار السماء»[١٨].

قال الشيخ المفيد في أحد أهم كتبه، وهو «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»: «من يزعم أن أحداً بعد نبينا صلى الله عليه وآله يوحى إليه فقد أخطأ وكفر، وحصول العلم بذلك من دين النبي صلى الله عليه وآله».

وأما خطأ الدكتور سروش في مسألة (خلق القرآن) فهو عجيب جدّاً؛ فقد أفنى شطراً من عمره في دراسة علم الكلام والفلسفة الشرقية، وعليه لا بد أن يعلم أن لا ملازمة بين القول بحدوث أو قدم كلام الله والقول ببشرية القرآن الكريم.

فقد ذهب المعتزلة إلى أن النداء الإلهي الذي نزل به ملك الوحي على قلب

النبي ﷺ كان حادثاً، ولم يدّع أحد بأن الوحي المذكور كان من قبيل قصائد الشعراء، فهو قريحة النبي وذوقه الخاص. فهذه آثار الجاحظ، والنظّام، والقاضي عبد الجبار، والإسكافي، والزمخشري، وابن أبي الحديد، وغيرهم من كبار علماء المعتزلة، ولا أحد منهم تشدّق بمثل هذا الكلام الواهي، بل ولم يقترب منه بالإشارة.

ولماذا يحاول الدكتور سروش؛ لإثبات نظريته الضعيفة، التمسك بذريعة أضعف وأوهى؟! أيجوز ذلك لمحقق محترم، مثل: عبد الكريم سروش؟!

وذكر الدكتور سروش في ذيل هذا البحث: «ولم يعمد العلماء في العصور الوسيطة إلى بيان هذه الآراء بشكل واضح ومدوّن، وفضلوا الإشارة إليها ضمن طيات كلماتهم وأقوالهم المتفرقة؛ رغبة منهم في عدم إثارة البلبلة في أذهان عامة الناس، الذين لم يكن في وسعهم هضم هذه الأفكار واستيعابها. من باب المثال: نجد المولوي يقول: «القرآن مرآة ذهن النبي»، ومعنى ذلك أن شخصية النبي، وحالاته المتغيرة، وأوقاته السعيدة والعصيبة، منعكسة في القرآن».

والحقّ أن هذا المعنى الذي ينسبه سروش إلى المولوي لا يتنافى والوحي الإلهي، فقد ذكر الله تعالى نبذة من أوصاف النبي وأحواله في كتابه السماوي، حيث قال: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾. كما جاء تأنيبه في آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ**﴾. وقد أدّبه الله تعالى، حتى قال النبي ﷺ في ذلك: «لقد أدّبني ربّي فأحسن تأديبي». وقد ثبت صدق النبي وأمانته وأحقيته من خلال الآيات المذكورة.

الهوامش

(١) كتاب (فيه ما فيه)، من تقريرات جلال الدين محمد البلخي (مؤلف المثنوي): ٦٢.
(٢) حصلنا على النصّ الفارسي من الحوار، وقد قابلناه بالنص الإنكليزي للاطمئنان أكثر.
(٣) نقل الطبري هذه العبارة في تفسيره «جامع البيان» ٢٥: ٢٧ على هذا النحو: «والله ما أنا بشاعر، ولا ينبغي لي».
(٤) ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٢٩٤، طبعة مصر، ١٣٧٥هـ.
(٥) جاء نصّ هذه الرسالة في كشكول البهائي: ٣٥٤، وغيره من المصادر.
(٦) شفاء السائل لتهذيب المسائل: ٥٧، طبعة إسطنبول، ١٩٥٧م.
(٧) للوقوف على نصّ الرسالة راجع: كتاب «العروة لأهل الخلوة والجلوة»، لعلاء الدولة السمناني: ٤٢، من مقدمة المصحح.
(٨) فصوص الحكم (شرح القيصري): ٤٥١.
(٩) المصدر المتقدم: ٢٧٠.
(١٠) راجع: رسالة المسترشدين، لأبي عبد الله الحارث المحاسبي: ٨٢، ط٢.
(١١) راجع: بسط التجربة النبوية: ٢٠.
(١٢) راجع: السيرة الحلبية ١: ٢٠٥، طبعة مصر.
(١٣) راجع: تفسير ابن كثير الدمشقي ٣: ٥٧٩.
(١٤) هذه الألقاب ساقها الدكتور سروش في تقريظه على «شرح جامع مثنوي معنوي»، لمؤلفه السيد كريم زماني.
(١٥) انظر: الدفتر الأول من المثنوي: ١٢٨.
(١٦) صحيح البخاري ٤: ٥١٧، طبع مصر.
(١٧) مرصاد العباد: ٨٠٩، طبع طهران.
(١٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٩.

التهاوي والسقوط

أزمة التصوّرات المغلوطة عن الوحي

أ. هادي شريفي(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

هذه نتائج عدم تهذيب النفس!!

لن أنسى حديث النبي الأكرم ﷺ، وقد سمعته من لسان الشهيد مرتضى المطهري رحمه الله، وهو يقول: «قصم ظهري رجلان: عالم متهتك؛ وجاهل متنسِّك».

وما أروع ما قاله علماء الأخلاق، من أن العلم إذا لم يقترن بتهذيب النفس أفضى إلى العجب، وعندها يرى العالم نفسه معصوماً من الخطأ، وبذلك يسمح لنفسه أن يأتي بما يتناقض مع الدين، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥).

وقد تؤدي هذه الظلمة بالعالم إلى نسبة رأيه الخاطئ إلى الدين، مما يعتبر بعيد الصدور عن طالب مبتدئ، فضلاً عن عالم متمرّس.

قال الدكتور سروش في موضع من حواره: «إن الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطور يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة، مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى...

طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن. وإن الاستعارة

(*) باحث في مجال الفكر الديني المعاصر.

الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة، فالنبي يحسّ ـ مثل الشاعر تماماً ـ أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء...، إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة. كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك والده، ووالدته، ومراحل صباه، وحتى حالاته الروحية، ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي».

تناقض مقولة سروش مع الكتاب والسنّة

وفي معرض مناقشة هذه الكلمات يجب القول: إنه ما من شك في أن النبي محمد المصطفى هو رسول الله، حيث جاء في حديث قدسي بعد أن خلق النبي ﷺ: «حبيبي، أنت المريد، وأنت المراد»، وأصرح من ذلك الحديث القدسي الآخر، والذي يقول: «يا محمد، لولاك ما خلقت الأفلاك».

وينبغي التذكير بأن الفارق بين النبي محمد وسائر الخلق يكمن في اصطفائه ﷺ، حيث قال تعالى على لسانه ﷺ: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ (الكهف: ١١٠)؛ وقال تعالى: ﴿**قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ**﴾ (إبراهيم: ١١).

و يستفاد من هذه الآيات أن النبي محمد ﷺ قد اجتباه الله بالرسالة والوحي الإلهي. ولا شك في أنه أسمى مقاماً وأعلى درجة من أمين الوحي جبريل، ولذلك تخلّف عنه في أثناء المعراج، ليواصل النبي مسيرته منفرداً، وفي ذلك قال تعالى: ﴿**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أوحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**﴾

(النجم: ٧ ـ ١١).

وهكذا يواصل القرآن بيان ارتقاء النبي مراحل القرب من الله، ولم يكن هذا القرب إلا لعبودية النبي، حيث يقول تعالى: ﴿**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ**﴾، ورغم ذلك يقول النبي: «ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك»...

هذا وإن كلام النبي هو الوحي الإلهي النازل، قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٥)؛ كما أنه ليس شعراً، فقد قال تعالى: ﴿ **وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ**﴾ (يونس: ٦٩).

ولا نشك في أن الدكتور سروش قد أمعن النظر مراراً في جميع هذه الآيات وتدبّر فيها، فربما كانت آراؤه المخالفة لها والمتعارضة معها ناتجة عن العجب والغرور الذي يصيب العلماء، حيث يركنون القرآن والسنة والعقل والإجماع ويرجمون بالظن، وقد قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾ (الحجرات: ٩٢)؛ وما أروع قوله تعالى: ﴿**مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلا لآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِباً**﴾ (الكهف: ٥).

وبما أنه يتمتع ببيان قوي فإنه يصوغ ظنونه في إطار بياني جميل، يمهد له سبيل التأثير على مخاطبيه، ولكن رغم ذلك عليه أن يتدبّر في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجرات: ٩).

أسئلة موجَّهة لعبد الكريم سروش

الشيخ عبد المجيد معاديخواه (*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

هناك عدة تساؤلات حول الحوارات الأخيرة بشأن القرآن، والتي مهدت إلى تنظيرات تمسّ عقائد متجذرة ومصيرية تتعلق بالسؤال القائل: «هل القرآن الكريم هو كلام الله الذي نزل به جبرئيل عليه السلام؟ فقد قرأنا في عددين من صحيفة كارگزاران في شهر إسفند من عام ١٣٨٦هـ ش نظريةً للدكتور عبد الكريم سروش، ومفادها أن القرآن الكريم هو ثمرة الشجرة المحمدية الطيبّة بإذن الله الذي لا تسقط من ورقة إلا بإذنه وعلمه.

ولا أريد الخوض في تفاصيل هاتين الرؤيتين، بل أريد التعرض إلى تساؤلات توضح الفوارق بينهما ضمنياً.

١ـ هل أخطأتُ في تلخيص فرضية الدكتور سروش؟

إن كنت أخطأت فأرجو توجيهي إلى مكمن الخطأ.

٢ـ ماذا يعني التأكيد المكرَّر للقرآن الكريم على دور الأركان الأربعة في نظام الوجود (وحملة العرش الإلهي) في (نزول) و(تنزيل) هذا الكتاب وآياته؟ وهل ينسجم هذا التعبير مع القول بأن السماوات السبع التي تحدث عنها القرآن مراراً ليست سوى فرضية بطليموس التي أكل الدهر عليها وشرب؟!

٣ـ أليس التأكيد على تقسيم السماوات والأرض في القرآن يثبت عدم انسجامه مع هيئة بطليموس؟ قال تعالى: ﴿تَنزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ العُلَى * الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾.

(*) أحد الباحثين الناشطين في مجال دراسة تاريخ الثورة الإسلامية في إيران.

ألا يُمهِّد حديث القرآن عن (العرش) بعد السماوات العلى الأرضية ـ في الأقل ـ إلى رؤية تفوق الرؤية السائدة؟ ألا نشاهد مفهوماً مثل (العرش) و(الكرسي) في القرآن بوضوح، بحيث لا يمكن حدّهما في إطارٍ ضيق: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾.

٤ـ إذا لم يكن لدى النبي الخاتم ﷺ ـ وفقاً لنظريتكم ـ سوى معلوماته الخاصة والكشف والشهود البشريين فما هو المسوغ والمبرر الذي جعله يذهب إلى عصمة كتابه من الخطأ؟ قال تعالى: ﴿... **وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾.

في حين أنكم ـ خلافاً لصريح هذه الآية ـ تقولون بأن هذا القرآن يأتيه الباطل.

٥ ـ ألم يتحدث القرآن الذي جاء به النبي ﷺ عن قبح الاعتماد على الظن، وحثّ مراراً على التمسك بالعلم في كل تحركاتنا؟ قال تعالى: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾.

فإذا كان الأمر كذلك كيف تخلى النبي نفسه عن هذه القاعدة، واتبع نظرية لم يكن له علم بها؟

٦ـ أيّ منطق استند إليه النبي في قوله بأن ميزة هذا الكتاب عن غيره تكمن في خلوّه من جميع أنواع الشك والريب؟ قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ الكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾.

في حين أن نظرية سروش تثبت أن القرآن مشحون بالريب، فأيّ كتاب يمكن وصفه بأنه ﴿**لا رَيْبَ فِيهِ**﴾؟ ألا يصح ذلك بالنسبة لكتاب فوق مستوى البشر؟ ألا تدل مفردة (ذلك)، والإشارة للبعيد، على مستويات أخرى لهذا الكتاب لا زلنا نجهلها؟ ألا يجدر بنا، بدلاً من اتهام النبي بالكذب، أن نتهم أنفسنا بعدم التعمق في المستويات السماوية لهذا الكتاب؟ ألم ينصحنا المولوي مراراً بقوله: «بدلاً من تأويل القرآن الكريم على نحو خاطئ يجدر بنا تأويل أنفسنا»؟

٧ ـ ما هو مفهوم قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ المَثَانِي وَالقُرْآنَ العَظِيمَ**﴾؟ ألا يمكن صرف مثل هذه الآيات إلى مستويات هذا الكتاب، والتي وردت في بيانها الكثير من الروايات المتعلقة ببطون القرآن الكريم، من قبيل: قول الإمام: «ظاهره أنيق، وباطنه عميق»؟

وكيف وصل بنا الأمر إلى هذه السطحية، بحيث لا نجد تفسيراً للسماوات الواردة

في أدبيات القرآن الكريم سوى هذه القشرة الخارجية؟ وما هو دور العقل والتدبر؟

٨ ـ إذا رأينا كل شيءٍ محدوداً في شخصية محمد بن عبد الله ﷺ، وأن القرآن هو ثمرة تلك الشجرة الطيبة، مع الإصرار على نفي الأبعاد الإلهية، فأي فرق يكون بين النبي وغيره من الأولياء الذي صدرت عنهم كلمات هي غاية في العرفان الإلهي، من قبيل: نهج البلاغة، ودعاء عرفة، ودعاء مكارم الأخلاق، التي هي بأجمعها ثمار صدرت عن أشجار طيّبة؟

٩ـ لو غضضنا الطرف عن الفارق الأساسي بين القرآن الكريم والنصوص العرفانية، التي يعبّر عنها بالقرآن الصاعد، وانتقلنا إلى هذا السؤال: ما هو الفرق بين القرآن الكريم والسنة النبوية؟ وما هو المعيار في التفريق بين كل ما يصدر من ثمار عن تلك الشجرة الطيبة، مع أنه ليس هناك من مجال للمقارنة بين الحديث النبوي والقرآن الكريم، لا في المستوى الأدبي ولا في المحتوى، وهل هناك من سبب معقول يدعو النبي إلى التخلي عن أسلوبه القرآني رغم تمكنه منه في كثير من الأحيان؟ وهل نعرف أديباً أو فيلسوفاً أو عارفاً أو صاحب أسلوبٍ يتخلى عن أسلوبه الخاص في مؤلّفاته؟ وهل تشعر سماحتك بهذه الازدواجية في نفسك.

١٠ـ أي منطق يجيز لنبي من أنبياء الله أن يقول: خُتِمَتْ بي النبوّة؟ مع أنه يعترف بأنه بشر، فلو قلنا بعدم إلهية القرآن ألا يعد هذه الادعاء مخالفاً للعلم والأخلاق؟ أعتذر من ساحة النبوّة عن تمادي القلم في طرح مثل هذه التساؤلات اضطراراً، وإساءة الأدب إكراهاً.

١١ـ ألا تدل الروايات المتواترة من قبل الفريقين بقطعية الوحي على حقيقة أن القرآن من وادٍ آخر، ولم يكن بإمكان محمد بن عبد الله أن يأتي ببعض آياته متى شاء ذلك.

وفي هذا المجال أكتفي بالإشارة إلى الفارق بين هذا النوع من الروايات المتواترة وما عمد إلى الاستناد إليه مراراً من حديث (تأبير النخل) المختلق، والذي يتهم به النبي زوراً وبهتاناً، حيث ينسب إلى النبي أنه تفوّه ذات يوم بأمر لا علم له به، رغم أن القرآن يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الأمر الذي ترك تأثيرات سلبية على حياة أهل المدينة اقتصادياً، أيصحّ اللجوء في استحداث النظريات والفرضيات إلى مثل هذه الانتقائية، التي

يمكن أن نجمعها في مصنَّف يمكن تسميته بـ «جامع الشطحيات»؟!

١٢ـ لقد تأوّه الإمام علي عليه السلام لرحيل النبي صلى الله عليه وآله ، وعبَّر عن انقطاع الوحي بأنه فاجعة لا تقاس بها فاجعة أخرى، وهذا ما لا ينسجم مع نظرية تصرّ على نفي سماوية القرآن.

١٣ـ هناك روايات تواترت في كتب الفريقين حول عرض القرآن على رسول الله مرة واحدة في كل سنة، حيث كان جبرئيل يقوم في كل رمضان بعرض القرآن على النبي، وخاصّة في السنة الأخيرة من حياة النبي، حيث تكرر العرض فيها مرتين، فقد كان النبي في كل رمضان يعتكف في المسجد عشرة أيام، وأما في عامه الأخير فقد تضاعفت مدة الاعتكاف، وقد بين النبي أنّ سبب ذلك هو عرض الكتاب عليه مرتين، وذلك بأمر من جبرئيل عليه السلام ، وبذلك فقد تأكد النبي من دنو أجله. إنّ هذه الروايات من الكثرة بحيث لا يمكن التشكيك في صحتها.

١٤ ـ كيف يمكن في ضوء نظرية سروش تفسير الآيات التي تحذر النبي من التفرّد والتسرّع، وتأمره بانتظار الوحي حتى يكتمل من تلقاء نفسه، من قبيل: قوله تعالى: **﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾**؛ وقوله تعالى: **﴿وَلا تَعْجَلْ بِالقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾**.

سماحة الدكتور عبد الكريم سروش، عندما سُئلتم ذات يوم: هل إن الدكتور سروش ينكر نزول القرآن من عند الله، ويقول بأنه كلام محمد؟ أجبتم قائلين: «ربما كان قائل ذلك أراد المزاح، أو أن له غايات سياسية أو شخصية». وصلتُ إلى ذروة الفرح، وسارعتُ إلى قراءة الحوار الذي كنت أتوقع أنه سيبدد آخر الشكوك في هذا المجال، ولكنني فوجئت بأن هذا الحوار يصبّ في هذا الإنكار أكثر من ذي قبل، فأعدت قراءته مراراً وتكراراً علّني أحصل على بارقة أمل، ولكن دون جدوى. واستعنت ببعض الأصدقاء الذين توقّعت أن يكون عندهم الحل إذا كان سبب المشكلة يعود إلى غبائي، ولكنني لم أجد فيهم من يوضّح لي التناقض بين إنكارك الصريح لسماوية القرآن ونفيك القاطع لأن تكون ممّن يذهب إلى إنكار القرآن.

سماحة الدكتور سروش، إنك إذ تجرّد قلمك من غمده، وتقول غاضباً: «لماذا يصرّون على اتهامي، ولا يأخذون إنكاري لهذه التهمة بنظر الاعتبار»، تصرّ في الوقت

نفسه، وتصرِّح في حوارك مع مايكل هوبنغ، قائلاً: «أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه مع انه يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من علم المعاصرين له؛ فإن العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً».

أخي العزيز، ألا يعدّ قولك: «إن النبي لم يكن في علمه أفضل ممن عاصره من أبناء الجاهلية» تشكيكاً في القرآن الكريم؟ وهل هذا هو رأيك في جبرئيل واحد حملة العرش الأربعة أيضاً؟

إنما تقدمتُ بهذه التساؤلات راجياً الحصول على إجابات تزيح الشكوك التي تقضّ مضجعي، وأدعو في الختام مردِّداً قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا... وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾.

إعصار في وجه سروش

دراسة نقدية في نظرياته حول القرآن والنبوّة

أ. محمد علي مهدي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

يشهد العصر الراهن تصعيداً ضد الإسلام، وقد بلغ هذا التصعيد ذروته من خلال نشر عشرات الكتب والمقالات، وإنتاج الأفلام المهينة، والكاريكاتورات الوقحة، والقتل الذريع في الكثير من البلدان الإسلامية، كالعراق وأفغانستان ولبنان وفلسطين. وما هذه المفردات إلا جزء من مؤامرة مدروسة يدبّرها أعداء الإسلام. وفي ظل هذه الظروف التي يبذل فيها أعداء الإسلام كل جهودهم في القضاء على الإسلام نجد بعض الكتاب ممن كان في يوم محسوباً على الإسلام يزيد في طنبور العدو نغمة، ويقوم بما يعود بالضرر على الإسلام، من خلال آرائه الخاطئة والضعيفة وغير المستدلة. ومن هذه المحاولات الحوار الذي أجراه القسم العربي من إذاعة هولندا مع السيد عبد الكريم سروش، ونقلت ترجمته إذاعة (زمانة) الفارسية، كما نقل نصّ الحوار على عدة مواقع إلكترونية مباشرة.

يذهب الكثير من المحققين إلى عدم استحقاق آراء سروش الردّ؛ لأنها مجرد أصداء لما قاله الكثير من المستشرقين أو من ردّدوا أقوالهم، وأشبعت ردّاً ونقداً من قبل العلماء، فليس على من يريد معرفة الرد على سروش سوى مراجعة تلك الردود.

ولكن يبدو أن إعادة هذه الأمور قد تؤدي إلى حدوث شبهات لدى بعض الأفراد الذين لا يتمتعون بعمق في المعارف القرآنية، وعليه يجب على العلماء في مثل هذه الموارد أن

(*) باحث في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.

يتصدوا للإجابة عنها، عملاً بأمر النبي الأكرم ﷺ، حيث يقول: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم، والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم؛ لئلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»[١].

وكأن الدكتور عبد الكريم سروش قد نسي رسالته الاستنكارية، حيث قامت بعض الصحف الغربية بتوجيه رسوم كاريكاتورية استهزائية تستهدف شخص الرسول الكريم ﷺ، وقد جاء في تلك الرسالة: «إن على تلك الصحف غير المسؤولة (في كلّ من السويد والنرويج والدانمارك وإسبانيا) أن تستحي، وتعتذر من القلوب الدامية والعيون الدامعة والأرواح الجريحة؛ بسبب فعلتها القبيحة»[٢].

وعليه فإننا هنا نوجه مضامين رسالته الاستنكارية هذه إليه، ونسأله: ألا يعد الانسياق وراء الكفرة في عصر الجاهلية، وتسمية النبي الأكرم شاعراً، إساءة؟! ألا يؤدي ذلك إلى جرح مشاعر المسلمين، ويضطر بعضهم إلى القول: إذا كان النبي في الجاهلية القديمة قد تعرض من قبل المجانين إلى القذف بالحجارة وكسر رباعيته وشقّ جبهته الشريفة، وإذا كان الملأ من قريش قد قذفوه بأنه شاعر ومجنون، فقد تكرر الأمر في الجاهلية الحديثة أيضاً؛ حيث أخذ الجاهلون يوجهون له الإهانات عبر رسوم الكاريكاتور، ويتّهمه العلماء من طلاب الدنيا بأنه شاعر ومجنون، وكما في الجاهلية القديمة يعتبرون القرآن (أساطير الأولين).

وعلى كل حال فإننا ـ مثل الأستاذ السبحاني وسائر المخلصين ـ ندعو السيد سروش؛ باحترام ونيّة حسنة، وانطلاقاً من الشعور بالمسؤولية الدينية، إلى العودة إلى أحضان الإسلام.

والمسألة الأخيرة التي أرى ضرورة التذكير بها قبل الدخول في الإجابات التفصيلية هي أن السيد سروش، وإن بدا في جوابه عن رسالة الشيخ السبحاني يحاول جمع الماء المراق، إلا أن تبريراته لم تؤدِّ إلى حل المشكلة، بل فاقمتها وزادت من تعقيداتها، حيث كانت في رأي المحققين المدققين كرّاً على ما فرّ منه، وكما أنه وصف نظريات الآخرين بالمثلث ذي الأضلاع الثمانية، أو الحديد الطيني، أو الخلّ المعدني[٣]، يجب تذكيره بأن نظريته هي أيضاً من هذا القبيل، حيث لا يمكن الجمع بين الإسلام ووصف النبي بنفس

الصفات التي كان الكفار في صدر الإسلام يصفونه بها، وهذا ما سنبحثه بالتفصيل.

الجذور التاريخية للبحث

يمكن تقسيم آراء سروش إلى عدة أقسام؛ فمنها ما هو تكرار لما كان يقوله المشركون في عصر نزول القرآن، وأعيد اجتراره على ألسنة المستشرقين، وقد سعى الدكتور سروش إلى إضفاء مسحة بلاغية عليه، إلا أن الطبقة البلاغية كانت باهتة جداً بحيث لم تستطع التغطية على الصدأ الكامن خلفها، الأمر الذي دعا سروش في جوابه عن رسالة الأستاذ السبحاني إلى اللجوء للسفسطة، حيث قال: إن الشعر الذي أعنيه يختلف عن الشعر الذي عناه المشركون: «لابد من الالتفات إلى أن الشعر في مفهومه المعاصر؛ بوصفه إبداعاً فنياً عالياً، يختلف عن الشعر الذي يراه أمثال أبي جهل وأبي لهب».

وواضح أن هذا النوع من التبريرات لا يُبقي أي محل للاستدلال، حيث يجوز لكل شخص التفوّه بكل شيء، بل ويجوز له كيل الشتائم، ثم يعتذر بأنّ مراده من الشتيمة مفهومها العصري، ثمّ يصنف نفسه في زمرة أولياء الله، وينصح الذين يشكلون على كلامه السخيف قائلاً: «ووصيتي للمنصفين ـ أما الغرضين فلست أدري ماذا أقول لهم ـ هي وصية مولوي، حيث قال: إياكم وسوء الظن بأولياء الله، ولا تفصلوا بينهم وبين الحق، ولا تنزلوهم من منزلة القرب والولاية».

وعلى أية حال فإن تاريخ هذه الشبهة يعود إلى عصر النبي الأكرم ﷺ، وقد كان هناك على الدوام من يظهر بين المسلمين ويلجأ إلى تأويلات غريبة مخالفة للسيرة والمنطق والعقل والدين، ولكن هذه الشبهات لم تَلْقَ أي اهتمام من المحققين، فمثلاً: ينقل الماتريدي (٣٣٣هـ) في تفسير (تأويلات أهل السنة) عن الباطنية قولهم: إن الله قد أنزل القرآن على مخيلة النبي، ولم يكن في قالب لفظي، فقام النبي بصياغته في ألفاظ عربية مبينة.

وبناءً على التحقيق الذي قام به المحقق المعاصر السيد خرمشاهي يقع السير سيد أحمد خان الهندي (١٨١٧ ـ ١٨٩٨م) على رأس قائمة المجددين، حيث ذهب إلى «أن النبوة ملكة طبيعية خاصة، كسائر القوى البشرية التي تتفتق إذا توفرت شروطها ومقتضياتها، كما هو الحال بالنسبة إلى الثمار والأزهار..، وقد ذهب إلى أن قوّة النبوّة

موجودة في جميع أفراد البشر دون استثناء، ولكنها تختلف شدّة وضعفاً...»، إلا أن سيد أحمد خان هذا نفسه قال في مقدمة تفسيره: «وأما ما قاله بعضٌ من أن ما نزل على النبي هو صرف معاني القرآن، وأما ألفاظه فإن النبي هو الذي صاغها في إطار ألفاظ عربية هي لغته، فهذا ما أخالفه بشدة». وذكر خرمشاهي أن السيد جمال الدين الأسدآبادي كتب ردّاً على تفسير وآراء سيد أحمد خان جاء فيه: «إن الفارق بين سيد أحمد خان والزنادقة المتقدمين أنهم كانوا علماء وهو رجل جاهل، والغريب أنه تنزل بمقام النبوة الإلهية إلى مستوى المصلحين»، ثم قال مخاطباً أحمد خان: «إذا كان الإلحاد يؤدي إلى تقدّم الأمم لكان عرب الجاهلية في طليعة الأمم المتحضرة».

ومن أولئك الأشخاص أمين الخولي (١٩٠٤ ـ ١٩٦٩م)، الأستاذ في جامعة القاهرة، والذي أسس بالتعاون مع عدد من مؤيّديه مذهباً تفسيرياً لغوياً للقرآن، وقد تخرج على يده أفراد مثل: نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣م)، المفكّر والمجدد والباحث القرآني المصري، وقد تخطى نصر حامد حدود النقد الأدبي للقرآن إلى نقده فلسفياً واجتماعياً ونفسياً، واتخذ لذلك منهجاً تأويلياً جسوراً، وقد أدت بعض آرائه غير المسبوقة منذ العام ١٩٩٣ وحتى عام ١٩٩٦ للميلاد إلى إثارة جدل واسع في الأوساط المصرية، أصدر الأزهر بموجبه حكم الارتداد بحقّه، وقد كان له أنداد وأنصار في الفكر في العالم الإسلامي بين المجدّدين والاصلاحيين في إيران، من أمثال: محمد أركون، وحسن حنفي، وغيرهما، ولم تكن نظرياتهم إلا استنساخاً لأقوال بعض المستشرقين، وأقوال السير أحمد خان الهندي، ونصر حامد أبو زيد.

وإنما نقلنا هذه النبذة التاريخية لأن سروش قد ادعى أنه لم ينفرد بهذه النظريات، وإنما كان هناك من سبقه إليها، وأنه إنما يكرر أقوالهم.

وكما رأينا فإنه لم يكن هناك من المسلمين المعتقدين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا من يوافق سروش في نظريته، وإذا تحدث بها بعض المغمورين من هنا وهناك فلا يمكن عدّه من العلماء المسلمين الذين يُستشهد بآرائهم.

كما أن مجرد قدم النظرية ليس دليلاً على صحتها، فقد ظهرت الكثير من العقائد المنحرفة والغريبة، مثل: المرجئة، والحشوية، والجبرية، والمجسّمة، ومع ذلك لم يكن قدمها دليلاً على صحتها، بل كانت سبباً للخروج عن ربقة الإسلام، في حين كان

أصحابها قبل الجهر بها من المسلمين.

التجربة الدينية

أكّد الدكتور سروش في هذه المقالة على التجربة الدينية، ولذلك نرى من المناسب قبل الخوض في الرد على المقالة أن نفهم معنى التجربة الدينية.

١ـ ما هي التجربة الدينية؟

التجربة الدينية ترجمةٌ حرفية للعبارة الإنكليزية (experience religious)، والمراد الدقيق منها هو الشعور والإحساس الديني، أو اللحظة الدينية[٤].

والتجربة الدينية مصطلح ساد المجتمع الغربي الحديث في القرون الثلاثة الأخيرة، وحظي باهتمام المختصين بالشؤون الدينية، وبذلك اكتسب الدين معنى أوسع مما كان عليه في السابق، حيث أخذ يشمل أدنى المظاهر، وجميع أنواع الشعور والمشاهدة الشخصية التي تربط الإنسان بنحو من الأنحاء بالعالم الغيبي وما وراء الطبيعة، وبهذا المعنى العام فإن التجربة الدينية تشمل حتى الكشوفات التي تتجلى لبعض المؤمنين أحياناً.

وأما التجربة الدينية بالمعنى الخاص فتطلق على التجربة التي يبدو فيها للشخص وكأنّ الله قد تجلى للإنسان بنحوٍ ما.

وبعبارة أوضح: إن التجربة الدينية تطلق على ثلاثة أمور:

الأول: نوع من المعرفة غير الاستنتاجية، ومن دون واسطة، شبيهة بالمعرفة الحسية عن الله، أو الأمر المفارق والمتعالي (the trancendent)، أو الأمر المطلق (the absolute)، أو الخارق للطبيعة (numinous). وهذا النوع من المعرفة هو نوع من العلم الحضوري والشهودي.

الثاني: الظواهر المعنوية التي تحصل بفعل البحث في الذات، ويرى المؤمنون أنها معلولة للمعرفة والدوافع الذاتية والفطرية للإنسان عن الله تعالى.

الثالث: المشاهدة المباشرة للحوادث الخارقة، كالمعجزات والكشوفات والكرامات الحاصلة لأولياء الله، واستجابة الدعاء.

وإنما تسمى هذه المظاهر الثلاثة بـ «التجربة» لوجود المشاهدة والمعرفة المباشرة.

غاية ما هناك أن هذه المعرفة قد تتعلق بالله، وهي النوع الأول؛ وقد تتعلق بالأمور النفسية والروحية، وهي النوع الثاني، وقد تتعلق بتدخل غير مباشر في بعض الحوادث، وهي النوع الثالث؛ وأما سبب تسميتها بالدينية فللادعاء المؤيد لبعض المسائل الواردة في النصوص الدينية[٥].

وفي ما يتعلق بأسباب ومناشئ ظهور هذا النوع من الأفكار ينبغي القول: بعد إخفاق المذهب العقلي المفرط، وكذلك الإلهيات الطبيعية من جهة، وإنكار الإلهيات والوحي من جهة أخرى، أخذ المتكلمون من النصارى يبحثون عن طريق آخر للحفاظ على المعنويات، وقادهم التقاء هذه الحقيقة مع بلوغ النزعة الإنسانية ذروتها إلى هذا الاتجاه من البحث عن سبل النجاة والحقائق في ذات الإنسان، الأمر الذي أدىّ إلى ظهور التجربة الدينية[٦].

٢ـ أوجه الشبه والاختلاف بين الوحي والتجربة الدينية

هناك من يصرّ على اعتبار الوحي الإلهي نوعاً من التجربة الدينية، إلا أن هذا يمهد السبيل للكثير من المغالطات[٧]، فمثلاً: طبقاً لما يعتقده السيد سروش في بسط التجربة النبوية يعد الوحي تجربة دينية، وبذلك فإن الوحي يصل إلى مرحلة التكامل بفعل التكرار؛ لأن هذه هي طبيعة التجربة، وبذلك توصل سروش إلى نتيجة مفادها أن النبي بمرور الزمن وتكرار الوحي أضحى أكثر بصيرة وإدراكاً للرسالة والمسؤولية المناطة به، كما يحصل ذلك للعالم في مجال اختصاصه وعمله بفعل التكرار والتجربة[٨].

والمغالطة الموجودة هنا هي من نوع المغالطة في الاشتراك اللفظي التي لا يخفى بطلانها على كل ذي مسكة؛ لأنّ التجربة في مصطلح التجربة الدينية تختلف عن التجربة بمعنى الاختبار في مجال العلوم التجريبية، والعلاقة بينهما أشبه بالاشتراك اللفظي. ان كلمة (experience)، وإن كانت مأخوذة من كلمة (pericuim) اللاتينية، والتي تعني التجربة والاختيار، إلا أنها استعملت في الإنكليزية المتأخرة في معان أخرى، مثل: الإحساس والحالة، بل وحتى الإدراك، وإن المراد من (religious experience) في الفلسفة الدينية هو المعاني الأخيرة، ولأن الدكتور لم يلتفت إلى هذا الاختلاف فقد وقع في الاشتباه، أو مغالطة أخرى، حيث يعتقد بأن الوحي لما كان تجربة دينية، وأن التجربة

الدينية تحدث لسائر الناس، لذلك فإن تجارب الآخرين الدينية تزيد الدين ثراءً، ومع مرور الزمن يحدث بسط وتوسعة في الدين، وبعبارة أخرى: إن تجربة العرفاء الدينية مكمِّلة ومتمِّمة وموسِّعة لتجارب الأنبياء الدينية، ونتيجة لذلك فإن دين الله سيبلغ مرحلة النضج والكمال بالتدريج، وإن هذا النضج والبسط والاتساع لا يكون في المعرفة الدينية، بل في نفس الدين والشريعة[٩].

ولكنْ حتى لو أطلقنا التجربة الدينية على الوحي الإلهي مسامحةً يبقى هناك بون شاسع بين الوحي النازل على الأنبياء وتجارب العرفاء؛ ومن هنا كان موقف عرفاء المسلمين الكبار على النقيض من هذه الآراء، حيث يصرِّحون بأن الشريعة الإلهية لا تنزل إلا على الأنبياء، وإن على العرفاء والأولياء اتّباع الأنبياء في أخذ الشريعة بشكل كامل[١٠].

ومن نقاط الاختلاف بين الوحي والتجربة الدينية ما يلي:

أ ـ إن من أهم خصائص الوحي صحته وعصمته من الخطأ، قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ**﴾؛ لأن الريب والشك إنما يكون في الموارد التي يمتزج فيها الحق بالباطل، وهذا ما يمكن تصوره في حق الكشوفات التي تحصل للعرفاء، فقد يتراءى للعارف صوراً خيالية ويحسبها واقعية[١١].

ب ـ إن التجربة النبوية تحمل في طياتها رسالة يتعيّن على النبي إيصالها إلى الناس.

ج ـ إن العارف في تجربته الدينية إنما يتحدث عن تجربته الخاصة، التي قد تكون ناقصة أو خاطئة أو متأثرة بثقافة العصر أو ذهنية العارف نفسه؛ أما التجربة النبوية أو (الوحي الإلهي) فليس فيها شيء من ذلك، حيث ضمن الله صحتها من كل ناحية.

الحوار الأخير للدكتور سروش

تقدم أن الدكتور سروش ذكر مثل هذا الكلام سابقاً، وأن ما قاله مؤخراً اجترارٌ لعدة نقاط يمكن تلخيصها في سطر واحد على النحو الآتي: «إن الوحي هو التجربة الشعرية التي يحسّ بها الشعراء، ولا تفاوت جوهري بينهما. وإن النبي هو الخالق للقرآن، فإن المحتوى، وإن كان من الله، إلا أن الألفاظ إنما هي من إبداع النبي، وإن علم رسول الله عرضة للخطأ، وهو لا يتجاوز مستوى معلومات أهل عصره».

اعتبار رسول الله شاعراً

قال سروش: «إن الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطور يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة، مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى»[١٢].

كلنا يعلم أن سياسة الدكتور سروش في الجدل تتمثل في إلقاء كلمات ذات حدّين، ليتمكن من التهرب إذا واجه إشكالاً، ويقول: إن ما فهمتموه ليس مراداً لي. وهذا ما قام به في الكلام المتقدِّم، إلا أننا لو قرأناه مراراً وبدقة سيتضح بما لا يترك مجالاً للشك بأن الدكتور سروش يذهب صراحة إلى اعتبار الوحي نفس تجربة الشعراء والعرفاء، مع فارق بسيط، وهو أن النبي يمارس هذه التجربة على مستوى أعلى. والعجيب أن الدكتور، بعد أن أدرك أنه قد جرح مشاعر المسلمين، وأنهم أدركوا أنه يكرِّر اتهامات الكفار في مكة والمدينة، وتحول إلى بوق لأبي لهب وأبي جهل، قال في جوابه للأستاذ السبحاني: إن مرادي ليس هو ما فهمتموه: «وأما قصّة الشعر فإن مرادي هو الاستعانة بظاهرة الشعر الملموسة (والإبداع الفني بشكل عام) لدرك ظاهرة الوحي الغريبة، والتعرف عليها بشكل أفضل، وذلك في مقام التصوير فقط. وقد سبق أن ذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك، حيث قال: لكي ندرك ظاهرة الوحي يمكننا الاستعانة بظاهرة الوساوس الشيطانية، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ**﴾.

ينبغي الالتفات إلى أن الشعر بحسب المفهوم المعاصر، الذي يعد بمنزلة الفن الخلاق المتسامي يختلف كثيراً عن الشعر بالمفهوم الذي كان يختلج في ذهنية أمثال أبي جهل وأبي سفيان. وإن توظيف الفن لتقريب معنى الوحي لا يقلل من شأن القرآن شيئاً، ولا يزيد من شأن أبي لهب خردلة. كما أن العلامة الطباطبائي يعتبر الوحي شعوراً خفياً، وأما أنا فأرى التعبير بالفن الخفي أنسب»[١٣].

وهنا نسأل السيد سروش:

١ـ هل الوحي والإلهام والتجارب العرفانية والتجارب الشعرية ذات معنىً واحد؟

٢. ألا يعد هذا النوع من الكلام جرأة في استخدام المغالطات؛ ليتمكن الدكتور من تجاوز حدود البرهان والخطابة والشعر والجدل والتشبيه وعدم رعاية الحدود والتعاريف؛ ليقوم مثل السفسطائيين بالخلط بين المفاهيم؟

٣. ألم يُنسَب القرآن إلى الشعر أو تجارب الكهنة والرهبان في زمن النبي من قبل الشعراء والكهنة والرهبان، وأُجيب عن اتهاماتهم وأُفحِموا؟

إن أبا لهب وأبا جهل والمعتزلة وغيرهم من الأفراد الذين يتحدث عنهم الأستاذ سروش أحياناً، ويفسر كلامهم أو يُحرِّفه، غير موجودين حالياً؛ ليشكلوا على اتهامه إياهم، ولكن ألا يوجد من الأحرار والعقلاء من يقرأ هذه النصوص ليسألوا الدكتور: ما هو دليلك على اختلاف مفهوم الشعر الراهن عما كان يجول في ذهن أمثال أبي جهل وأبي لهب؟ ولو سنحت لسروش فرصة مراجعة التاريخ لما تفوّه بهذا الكلام، حيث قال علماء اللغة في بيان وجه تسمية الشعر والشعراء: «إنما سمي شعراً، لأن الشاعر يفطن له بما لا يفطن له غيره من معانيه»[١٤]. ولسنا هنا بصدد نفي أن يكون في الشعر وزن وقافية، وإنما نحن بصدد إيضاح بطلان النفي المطلق الذي استند إليه سروش في كلامه، ونثبت ـ كما أشار الشيخ السبحاني ـ أن نظرية سروش ما هي إلا تكرار لاتهامات مشركي مكة، حيث كانوا يقولون: إن القرآن يوحى لمحمد كما توحى لامرئ القيس قصائده. ومن المعلوم أن مرادهم من الشعر ليس هو الكلام المنظوم والمقفّى، وإنما المراد من ذلك هو التصورات والخيال، سواءٌ صبّ في قالب شعري أو نثري[١٥].

٤. إن وصف القرآن بالشعر لا يعدّ كلاماً جديداً، فهي تهمة تعود في جذورها إلى عصر النزول، هذا في حين أن ماهية الشعر، التي هي نوع من الشعور والعبقرية التي تستمد مقوماتها من خيال الشاعر، تختلف اختلافاً جذرياً عن الوحي، الذي هو شعور خفي يتلقى فيه الإنسان علوماً قدسية ولدنية من خارج وجوده.

٥ـ لقد أنكر القرآن هذه التهمة بشدة، حيث قال: ﴿**وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ**﴾ (الحاقة: ٤١)، وقال: ﴿**بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ**﴾ (الأنبياء: ٥)، وقال: ﴿**وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ**﴾ (الصافات: ٣٦)، وقال: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ**﴾ (الطور: ٣٠).

وقد ردّ القرآن في الوقت نفسه هذه التهمة بجميع أشكالها، حيث قال: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ**

رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الحاقة: ٤٠ ـ ٤٢).

بل نجد القرآن يتعدى إلى أكثر من نفي هذه التهمة، حيث يقول: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩).

وخلاصة القول: إن محتوى نظرية سروش لا يختلف عن الذين صنفوا النبي في عداد الشعراء، وإن أضاف إليها عبارة: «في مستوى أرفع»؛ فإن جميع المستويات تعود إلى أصل واحد.

٦ـ لا بد لكل شخص أن يثبت دعواه بدليل عقلي أو نقلي أو علمي ووجداني، لا أن يكوّن مجرد تصوّر أو توهّم، وإن نظرية سروش من هذا القبيل، حيث لا تقوم على أي سند أو دعامة علمية حصينة.

٧ـ إذا كان الوحي مثل الشعر كان ينبغي أن يكون جميع الشعراء من الأنبياء، وإن ما قام به المدعي من إضافة العرفاء إلى هذه المجموعة لا يحل المشكلة، وإنما يفاقمها، ومن ذا الذي يمكنه أن يدعي نبوّة جميع الشعراء، والحال أن بعض الأشعار تحتوي أموراً غير معقولة، بل وباطلة أيضاً، بل إن الشعر كلما ابتعد عن الحقيقة كان أدعى للتأثير وأقرب إلى الجمال والقوة، ولذلك قال تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٤).

٨ ـ إذا كان منشأ الوحي عبارة عن إلهامات فنية فلماذا تم حصره من بين أنواع الفنون بالشعر فقط؟ إذ لو كان الوحي مجرّد عملٍ فنيّ لوجب أن تكون اللوحة الفنية التي يبدعها الرسام، والمقطوعة الموسيقية التي يؤلفها الموسيقار، والرواية التي تجود بها قريحة القاصّ، من مقولة الوحي أيضاً، وباختصار يجب عدّ جميع الفنانين من الأنبياء!!

٩ ـ تكلم الدكتور سروش جاعلاً من الوحي والإلهام أمرين مترادفين، في حين أنهما مختلفان، بل إن الوحي استُعمل في القرآن في أكثر من معنى، والمراد منه في هذا البحث هو الوحي الرسالي.

١٠ـ من الغريب أن يستشهد الدكتور سروش لفهم ظاهرة الوحي بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٢١)، وهي مغالطة مفضوحة ومكشوفة؛ لأن المراد في بحثنا ـ كما تقدم ـ هو الوحي الرسالي، وليس كل نداء باطني، وكأن

الدكتور سروش تجاهل تعدد المعاني اللغوية لمفردة الوحي، ومنها: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والخطاب، والكلام الخفي، والإعلام السريع الخفي، والسرعة، والعجلة، وكل ما ألقيته إلى غيرك ففهمه فهو وحي. قال الراغب الأصفهاني: «أصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة قيل: أمر وحيٌ (أي سريع)، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرّد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة».

قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾ (القصص: ٧)، أي ألهمناها، في حين ينبغي ـ طبقاً لاستشهاد الدكتور سروش بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ ـ أن تكون أمّ موسى نبية؛ بقياس الأولوية.

دور النبي في خلق القرآن

القسم الآخر من كلام الدكتور سروش يتعلق بدور النبي في خلق القرآن، حيث سأله الصحفي الهولندي: «إنك تذهب إلى ضرورة اعتبار القرآن نتاج عصره، فهل يتضمن ذلك أن يكون للنبي دور فعال وحاسم في إبداع هذا النص؟».

فكان جواب سروش كالتالي: «طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن. وإن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة. فالنبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء. وفي الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي. إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله. وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد اتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، وقد بين جلال الدين المولوي الشاعر العارف هذا المعنى الموهم للتناقض بأبيات شعرية مفادها: «إن اتحاد النبي مع الله مثل صبّ مياه المحيط

في الدورق»، إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة، كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك والده، ووالدته، ومراحل صباه، وحتى حالاته الروحية، ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي»[١٦].

وهذه ليست هي المرّة الأولى التي يصدر فيها عن سروش مثل هذا الكلام، فقد تقدّم منه أن قال في مقالة له: «إن النصوص التي ظهرت في الأديان، وخاصّة في الإسلام، تتقسم إلى قسمين: **الأول**: الصورة الأسطورية التي أسقطت على الحقيقة؛ **والثاني**: يتعلق بالحياة والمعاملات والتشريعات التي ظهر الله فيها آمراً وناهياً، بل إن الآمر والناهي هو النبي، وإن الله يقرّ تشريعاته». وقال في مقالة (الإسلام والوحي والنبوّة): «رؤيتي هي أن النبي هو الذي يباشر تشريع الأحكام الفقهية، فالنبي هو المقنّن، وإن الله يصادق تشريعه وتقنينه..».

وهو يستنتج من هذه النظرية ما يلي: (إن جميع الأحكام الفقهية في الإسلام مرحلية ومؤقتة، وإنها متعلقة بمجتمع النبي وعصره والمجتمعات المشابهة لمجتمع عصر النبي، إلا إذا ثبت الخلاف).

وترد على هذا الكلام إشكالات كثيرة نشير إلى بعضها:

١ـ التناقض الذي تضمنته هذه الأسطر، فقد ذهب الدكتور فيها إلى اتحاد نفس النبي مع الله، وعليه لا يمكن تصور الخطأ والجهل على مثل هذا الشخص، ومع ذلك يصرح سروش بعد عدة أسطر بإمكان تطرق الخطأ إليه، وقال بأن مستوى معرفته لا تتجاوز المعرفة الناقصة في عصره. وهذا تناقض بيّنٌ، إلا إذا كان الدكتور سروش يجيز الخطأ على الله، وما ذلك عليه ببعيد.

٢ـ إن قول سروش: «لو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي»، وإنه يمكن للوحي أن يخطئ، يعود في جذوره إلى صدر الإسلام واتهامات قريش للنبي، وقد أنكرها النبي ﷺ صراحة، فقد روى الإمام أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: كنت أكتب كل شيء سمعته من رسول الله ﷺ؛ أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله ﷺ، ورسول الله بشر يتكلم في الرضا والغضب؛ فأمسكت عن الكتابة، حتى ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فأومأ بإصبعه إلى فيه، وقال: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج مني إلا حقٌّ».

٣ ـ إن جميع الآيات التي استعملت فيها مفردة «اقرأ» بجميع مشتقاتها تدل على أن وظيفة النبي هي قراءة ما نزل عليه بواسطة جبرئيل، مثل: قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ**﴾، حيث بدأت النبوّة كما نرى بلفظ ﴿**اقرأ**﴾، والقراءة هي عين الكلام الذي ينشأ، وليس محتوى الكلام؛ وقوله تعالى: ﴿**لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩).

وهذه الآية تدل بما لا يبقى معه أدنى شك على أن جبرئيل كان يقرأ الآيات على النبي ﷺ[١٧].

ومن هنا يتعيّن على الدكتور سروش أن يدرك أن القراءة إنما تكون إذا كان هناك مقروء يُقرأ كما هو، دون زيادة أو نقصان، لا أن يترجمه بأية لغة يختارها.

وقد استعملت كلمة (القراءة) في سائر آيات الكتاب، حيث أمر الناس بقراءة القرآن، فهل يحق لهم بدلاً من قراءة القرآن أن يفسِّروه كما يحلو لهم، مدَّعين أن هذا هو القرآن؟ قد لا يجد الدكتور سروش حرجاً في الإجابة عن ذلك بالإيجاب، ولكنه بذلك سيخرج عن إطباق الأمة الإسلامية بجميع مشاربها.

٤ـ إن مفردة (تتلو) المستعملة في القرآن تثبت أن القرآن ليس من تأليف النبي؛ وذلك أنّ (تلا) في اللغة العربية تعني الاتباع[١٨]، وفي القرآن تعني القراءة المصحوبة بالاتباع[١٩]. إذاً حينما يقول الله تعالى لنبيّه: ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ**﴾ (الكهف: ٢٧) لا

يمكننا أن نتصور شيئاً آخر غير أن يكون هناك كلمات قد نزلت على رسول الله ﷺ، وأنّ عليه أن يتبعها، وليس عليه أن يتلوها ويتبعها فحسب، بل لا يجوز له أن يبدّلها أو يغيرّها، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥)، وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩٢)، وواضحٌ أن القرآن إنما يتلى بلفظه. وهكذا حينما يقول تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * نَتْلُو عَلَيْكَ...﴾ فإن المعنى هنا تلاوة ألفاظ القرآن أيضاً، وليس بيان محتوى لا صورة له. ولم يذهب لغويٌّ واحدٌ إلى أن من معاني التلاوة المحتوى الذي لا صورة له. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الآيات الأخرى.

٥ـ هناك الكثير من الآيات التي تتحدث عن نزول القرآن بلسان عربي، وواضحٌ أنّه لو كان النازل على النبي هو المحتوى المجرد عن الصورة ـ كما يدعي سروش ـ لما صحّ منه تعالى التأكيد على نزوله بلغة عربية، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)؛ وقال ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ وَاقٍ﴾ (الرعد: ٣٧)؛ وقال: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣)؛ وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾ (طه: ١١٣)، فلو كان النازل على النبي هو المحتوى الفاقد للصورة فما هو نوع هذه الاستدلالات القرآنية؟! إلى غير ذلك من الآيات[٢٠].

ولو كان ادعاء الدكتور سروش صحيحاً لما كان هناك من داع للتأكيد على نزوله بالعربية، إلا إذا كان الناس يتصوَّرون نزوله باللغة الفارسية أو التركية، فيكون هناك مبرر بزعمكم لتأكيد الله على نزوله بالعربية دون غيرها؟!

٦ـ تحتوي بعض الآيات على مفردة «قل» ومشتقاتها. أليس من الأفضل حذف هذه الألفاظ التي تتجاوز الثلاثمائة مفردة حتى لا نقع في مشكلة عويصة لا يمكن الخروج منها؟!

ولو كان الذي ينزل على رسول الله هو الوحي المجرد عن الصورة فلماذا لم يستغنِ

النبي عن هذه المفردات؟! إننا لو سألنا شخصاً عن شيءٍ، وأردنا منه جوابه، فهل يجيبنا بقول: قل كذا وكذا، أو أنه يعطينا الجواب مجرَّداً عن لفظ «قل»؟! وإنك إذ أخذت محتوى نظريتك من بعض المستشرقين، وعملت على صياغتها بأسلوبك، هل تجيب عن أسئلتنا بمفردة «قل»، أو أنك تجيبنا إجابة مباشرة؟!

٧ـ إن النبي الأكرم ﷺ لم يُبعث إلا بعد الأربعين من عمره الشريف، وطوال المدة التي سبقت البعثة وبعدها لم يصدر منه كلام له أسلوب القرآن، وقد قال تعالى: ﴿**قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾، فإذا كان النبي هو الذي يصوغ الآيات القرآنية بأسلوبه فلماذ اختلف أسلوبه هذا عن الأحاديث التي صدرت عنه، بل وحتى الأحاديث القدسية التي رواها خارج نطاق القرآن؟ وهذا ما يؤكد أن القرآن، بجميع مفرداته، قد نزل عليه وحياً، ولم يكن للنبي أدنى تدخل في صياغتها.

٨ـ إن النظم الدقيق للآيات، والإعجاز المعنوي الذي أشار الكثير من عباقرة الأدب إلى بعض أنحائه بلغة علمية، لخير دليل على سماوية آيات القرآن. ويكفي للوقوف على ذلك الرجوع إلى كتاب «نظم القرآن»، لمؤلفه الدكتور مهدي بازرگان، لإدراك أن الله وحده هو القادر على صياغة القرآن بمثل هذه الصياغة، وليس شخص أُمّي، عرَّفه الله بأنه ﴿**بَشَرٌ يُوحَى إِلَيْهِ**﴾، ولا نريد بهذا الكلام الهبوط بمستوى النبي الأكرم، وإنما نحاول رفع القرآن الكريم إلى مكانته الطبيعية دون اللجوء إلى السفسطة.

٩ـ إن اختلاف الأحاديث النبوية عن الآيات القرآنية كان معروفاً للقاصي والداني، بل كان مفهوماً حتى للكافرين أنفسهم، فمنذ الوهلة الأولى التي نزل فيها الوحي على النبي، ورجع به إلى أهله، أدركوا أن كلام الوحي لا يشبه شيئاً مما سمعوه من النبي من قبل[٢١]، ولذلك كانت كلمات الوحي تختلف عندهم عن الكلام الذي يقوله النبي ابتداءً.

وقد أدرك المشركون والكفار أن آيات القرآن مستقلة عن شخصية النبي، فمثلاً: حينما كان النبي يتلو آيات القرآن كانوا يطالبونه بالرجوع إلى مصدره السماوي للإتيان بغيرها، لا لأنهم لم يؤمنوا بها، بل لأنها كانت تتعارض مع أهوائهم، وتضرب مصالحهم، قال تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ**

بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥)، بل وتمنى الكفار أن يتصرفوا في الوحي الذي كان مستقلاً عن شخصيته، وأن يوقعوا النبي في الخطأ، وأن يخلط بين أقواله وأقوال الوحي، غافلين عن أن الله تعالى قد تكفّل بضمان سلامة القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٣).

١٠ـ إن القرآن الكريم لا يؤكد على نزول الآيات فحسب، وإنما يصرح أيضاً بنزول سور بكاملها، وهذا أصرح دليل على أن القرآن نزل على النبي ﷺ بشكل آيات أو سور. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المسألة بقوله: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِم﴾ (التوبة: ٦٤). وواضحٌ أن معنى نزول السورة هو نزول بضع آيات، وليس مجرد محتوى من دون صورة؛ ليقوم النبي بإعطاء هذا المحتوى الصورة التي يشاؤها.

١١ـ تحدّى القرآن بالإتيان بسورةٍ، كما في سورة البقرة، حيث قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣)؛ وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٣٨)؛ وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود: ١٣)، فإن كان النازل على النبي هو المحتوى المجرد عن الصورة فأية علاقة بين كلام النبي الأكرم الذي جمع على شكل سورة مع كون المحتوى وحياً. وبعبارة أخرى: لو صحّ ما ادعاه الدكتور سروش من أن النازل على النبي لم يكن إلاّ المحتوى المجرّد عن الصورة فسيفقد التحدي معناه ومفهومه الحقيقي، وهذا من قبيل أن يتحدث خطيب عن الأخوّة، ثم يأتي شاعر، مثل: حافظ إبراهيم، أو الجواهري، ويصوغ محتوى موعظة الخطيب في قالب قصيدة شعرية، وعندها يقوم ذلك الخطيب بتحدّي الناس بأن يأتوا بمثل تلك القصيدة، أفلا يُعَدُّ ذلك غريباً؟!

١٢ـ لم يكن الوحي خاضعاً لإرادة النبي في كيفيته أو زمانه أو توقّفه؛ فكان الوحي يأتيه أحياناً دون أن يتوقعه؛ وأحياناً يكون بأمسّ الحاجة إلى الوحي بغية الإجابة

عن تساؤل أو مشكلة فيحبس عنه الوحي، ولا يأتيه، فيطول عليه انقطاع الوحي، ويبدأ أعداؤه بالإرجاف، قائلين: إن رب محمد قد نسيه، وفي هذا الشأن نزل قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[٢٢]، فلو كان المحتوى من الله، والكلمات من النبي، أفلم يكن بإمكانه تلاوة ذلك المحتوى على الناس متى ما شاء، فلا تثار هذه الشبهات؟ ولا يكون هناك من حاجة إلى أن ينزل الله محتوى جديداً، ويجيب عن هذه الشبهات؟!

والنموذج الآخر لذلك نشاهده في واقعة الإفك، حيث اتُّهم النبي في عرضه، فانتظر الوحي، ولم يأتِه إلا بعد مدة طويلة[٢٣].

وفي بعض الموارد أصدر النبي حكماً شرعياً ابتداءً، فنزلت الآيات على خلاف حكم النبي، كما حصل ـ على المشهور ـ بالنسبة إلى الآيات الأولى من سورة المجادلة في قضية الظهار.

١٣ـ ثم أضاف الدكتور بعد تشبيهه النبي بشاعر يتصوّر أن قوّة خارجية تسيطر عليه، وأن هناك أموراً تلهم إليه: «في الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي».

وكأنه لم يلتفت إلى أن الذي يميز إحساس الشعراء عن وحي الأنبياء هو ذلك الأمر الذي لم يُولِه الدكتور سروش موضوعية، حيث يدرك الشعراء أن مصدر إلهامهم داخلي، في حين أن مصدر إلهام الأنبياء خارجي. وإن الأنبياء يصرِّحون ويؤكِّدون على أن ما يقولونه هو وحي إلهي مئة بالمئة، قال تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ١ ـ ٥).

والنقطة البارزة التي تميز الأنبياء من الشعراء تكمن في هذين النوعين من الإلهام.

وإن الذين يقصر باعهم عن المسائل الفلسفية والعرفانية لا يمكنهم التمييز بين هذين النوعين من الإلهام والشعور؛ ولذلك كان المشركون في عصر النبوّة يستغربون أن يُلْهَم شخص من خارجه، ويؤمر بهداية الناس، قال تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾ (يونس: ٢).

١٤ـ ذهب بعض المحققين إلى أن اعتبار الدكتور سروش الإلهام ينبع من نفس النبي، وأن نفس كل شخص إلهية، يشبه العقائد البوذية، أو البوذية الجديدة، إلى حدٍّ كبير[٢٤].

١٥ـ وأخيراً فإن ما قاله الدكتور سروش من أنّ «النبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء» ليس بالشيء الجديد؛ فقد سبقه إليه بعض المستشرقين ممَّن أنكر سماوية الوحي صراحة، حيث قال: لما أدرك النبي خرافة ما عليه قومه من المشركين أخذ يختلي مع نفسه كثيراً، حتى أيقن أنه مرسل من قبل الله لهداية الناس، وكان هذا مجرّد تصوُّر وتوهُّم منه[٢٥].

العصمة وعلم رسول الله ﷺ

قال سروش في موضع آخر من كلامه: «هناك الكثير من المفسِّرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحي على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، وأما في ما يتعلق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني فيمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي من وجهة نظر هؤلاء المفسِّرين، فليس من الضروري أن يكون ما ذكره القرآن من الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسرين أن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته. أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه مع أنه يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له؛ فإن العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً»[٢٦].

وهنا عدة إشكالات على هذا الكلام من الدكتور سروش:

١ـ إن ما ذكره من وجود الكثير من المفسرين الذين يذهبون إلى وجود الخطأ في الوحي كذبة كبيرة؛ فإن بين أيدينا مئات الموسوعات التفسيرية من كلا الفريقين، قديماً وحديثاً، وليس فيها أيّ أثر لما ادعاه الدكتور سروش.

٢. إن الدكتور سروش لم يقم أي دليل على دعواه التي قال فيها: إن علم النبي لم يكن ليزيد على مستوى علوم عصره، والتي كانت سائدة بين عرب الجاهلية.

٣. لم يعترف أحد بالكفرة، من أمثال: كسروي، المقلِّد للمستشرقين وأذنابهم، ومثل: زعيم القاديانية، وبعض المثقَّفين من المصريين، الذين عزفوا على نفس النغمة التي أخذ الدكتور سروش يعزف عليها مؤخَّراً، ولم يعتبروهم من المفسِّرين.

٤. إن ما قاله الدكتور سروش ليس هو كلامه، وإنما هو استنساخ لما سبقه إليه كسروي، بعد تحليله الخاطئ عن الآية ٨٦ من سورة الكهف، متَّهماً القرآن بإنكار كروية الأرض، حيث قال: «بماذا يمكننا تفسير ذلك؟! يجب على هؤلاء إما إنكار أن تكون هذه الآية وأمثالها من القرآن؛ أو يجب عليهم إنكار كروية الأرض، والتنكُّر لجميع الأدلة البديهية في إثبات كروية الأرض؛ أو أن يذهبوا إلى تعمّد النبي للكذب. وما نعرفه نحن أنه لا يصحّ شيءٌ من ذلك، فهذه الآية قرآنية، كما أن الأرض كروية، وإن مؤسِّس الإسلام لم يكذب. وبذلك نتوصل إلى حقيقة مفادها أن النبي قد تحدث بحدود معلوماته، حيث كان يعلم من الأمور ما توصَّل إليه العلم في عصره»(٢٧).

يبدو أن الذي أوقع الدكتور سروش هو الذي أوقع الكسروي ومن لفّ لفّه، فحيث عجزوا عن التوصل إلى تفسير دقيق وصحيح لبعض آيات القرآن لم يسمح لهم غرورهم أن يعترفوا بعجزهم، واللجوء إلى أخذ العلم من أهله، فمالوا إلى التفسير بالرأي، حتى أدّى بهم ذلك إلى إنكار سماوية القرآن الكريم.

٥ـ ما معنى هذه الانتقائية في القول بإمكان الخطأ على النبي، حيث يفرق بين ما يخبر به النبي عما وراء الطبيعة والغيب، فيكون مصيباً للواقع؛ وأما في المسائل الملموسة فقد يجانب الحقيقة والواقع؟

٦ـ لقد وصف القرآن علم النبي بأنه أفضل النعم الإلهية عليه، حيث قال تعالى: ﴿**وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً**﴾ (النساء: ١١٣).

٧ـ هناك عشرات الموارد الدالة على الإعجاز العلمي في القرآن، والتي أذعن بها حتى المنصفون من المستشرقين، حيث صرحوا بأن ما جاء في القرآن يفوق العلم الذي كان معروفاً في عصر النبوّة، تقول المستشرقة الايطالية (لورا فيشا فاغليري)، الأستاذة في

جامعة نابل: «إن كتاب المسلمين السماوي نموذج للإعجاز...؛ إذ كيف يكون مؤلفه هو محمد ﷺ، وهو رجل أمّي، ومع ذلك نجد فيه من الكنوز والذخائر العلمية التي تفوق مستوى أذكى الرجال والفلاسفة والساسة والمقننين». هذا وقد ألفت الكثير من الكتب في الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، ومن بينها: «حدود الإعجاز»، للشيخ السبحاني؛ و«الإعجاز العلمي في القرآن»، للدكتور رضائي أصفهاني.

٨ ـ إن الوحي لم يكشف عن الحقائق المجهولة من طريق القرآن فحسب، بل قد ظهر ذلك حتى في أخبار النبي وفي أحاديثه وما علّمه الإمام علي عليه السلام وأبناءه المعصومين، فظهر في نهج البلاغة والصحيفة السجادية. إن من غير العدل التنكر لهذه الحقائق العلمية الواردة في هذه الكتب، والاعتذار عن ذلك بأن محمداً إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً(٢٨).

ولو تدبر الدكتور سروش في القرآن لوقف على هذه البديهة التي أكدها القرآن بعد ذكر الأنبياء، وأنه تعالى قد منّ عليهم بعلم كثير، ومنها ما قاله تعالى بشأن نبيّه يعقوب عليه السلام: ﴿**وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (يوسف: ٦٨)؛ وعن الخضر عليه السلام: ﴿**عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً**﴾ (الكهف: ٦٥)؛ وعن النبي داود عليه السلام: ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ**﴾ (الأنبياء: ٨٠).

٩ـ إن كون النبي عالماً بمستوى علوم عصره يقتضي أن يكون نبياً لعصره فقط؛ إذ كيف يكون له حينها أن يكون نبياً لجميع الناس في جميع العصور، وكيف يكون هادياً لمن هو أعلم منه، ولو في الآيات التكوينية؟!

يبدو أن السادة يريدون إنكار النبوّة، ولكنهم لا يصرِّحون بذلك خوفاً، فيتكلمون بكلام لا تكون نتيجته إلا إنكار النبوة. وهؤلاء إما يجهلون التاريخ والروايات (المتواترة بين الفريقين)، أو أنهم يتكلمون بهذا الكلام رغم علمهم ببطلانه؛ طلباً للشهرة وحبّ الظهور، فيكونون بذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (النمل: ١٤).

الذاتي والعرضي في الدين

قال الدكتور سروش في موضعٍ آخر من حواره: «إن اعتبار القرآن بشرياً يسهّل

عملية التمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية، فبعض المسائل الدينية قد تكونت على نحو تاريخي وثقافي، ولم يعد لها موضوعية في العصر الراهن، وهذا الأمر يصدق على العقوبات الجسدية المذكورة في القرآن، فلو كان النبي يعيش في بيئة أخرى لما شغلت هذه العقوبات حيّزاً من رسالته الدينية، وعلى المسلمين المعاصرين أن يعملوا على ترجمة القرآن وفقاً لمقتضيات الزمن؛ حيث بالإمكان العثور على مثلٍ آخر يحمل نفس الروح والمعنى، وهذا شبيهٌ بترجمة الأمثال من لغة إلى أخرى، حيث لا تتم ترجمتها حرفياً، وإنما تبحثون عن مثل آخر يحمل نفس الروح والمعنى والمضمون»[٢٩].

وقد احتوى هذا الكلام على مغالطات وإشكالات كثيرة، إن لبّ كلام سروش يعود إلى بحث الذاتي والعرضي في الدين الذي تحدث عنه في كتاب «بسط التجربة النبوية»، وقد تحدث في مقالة (الذاتي والعرضي في الأديان) من هذا الكتاب في خمسة مقامات؛ تعرض في المقام الأول إلى بحث ماهية الذاتي والعرضي؛ وفي المقام الثاني تحدث عن التفاوت بين جوهر الدين وأصدافه مع بيان القشر واللب أو الشريعة والطريقة والحقيقة؛ وتحدث في المقام الثالث عن العرضيات في المثنوي؛ وفي المقام الرابع سعى إلى التأسيس للموازين التي يتم بها التفريق بين الذاتي والعرضي في الدين؛ وأما في المقام الخامس فقد عدد الذاتيات والعرضيات في الإسلام،فمن عرضيات الدين عربية لغة الإسلام، وثقافة القرآن، والألفاظ غير العربية المستعملة في القرآن، الألفاظ المستعملة في القرآن والمأخوذة من أدوات الحوار المتداولة بين التجار والقوافل العربية آنذاك، والتصديقات والنظريات الواردة في الدين، والأسئلة والأجوبة الواردة في القرآن والسنة، والحوادث التاريخية الواردة في القرآن والسنة؛ وأما كون الإنسان عبداً لله، وأن السعادة الأخروية هي أهم هدف لحياة الإنسان وأخلاق الدين، وحفظ الدين والعقل والنسل والمال والروح، فهي من ذاتيات الدين[٣٠].

وهناك عدة إشكالات على هذا الكلام:

١. إن الدكتور قد قدم في المقام الأول تعريفاً ناقصاً وخاطئاً عن الذاتي والعرضي، وقد أدّى به هذا التعريف الناقص إلى سائر المغالطات الأخرى، فبدلاً من أن يقدم تعريفاً دقيقاً ومنطقياً للعرضي قدم تعريفاً لا يشتمل إلا على العرض المفارق دون العرض اللازم، وبذلك يقيم الدكتور أدلته على أساسٍ متداعٍ، كالذي يقيم بنيانه على جرفٍ هارٍ.

٢ـ لقد تأثر كاتب هذا المقال بشخصيتين: إحداهما هندية؛ والأخرى أوروبية. ففي تقسيم الدين إلى ذاتي وعرضي، أو الجوهر والصدف، تأثر بـ (هيگل)، في حين أن هيگل إنما لجأ إلى هذا التقسيم لحلّ معضلات المسيحية، وإن قياس الإسلام بالمسيحية باطل؛ كما تأثر في بيان مصاديق العرضي في الإسلام بـ (شاه ولي الله الدهلوي)، أحد مشايخ الصوفية في الهند.

٣ـ وأما إشكالات المقام الخامس فكثيرة جداً، ومنها:

أ ـ إن الموارد التي عدّها من الذاتي والعرضي ليست سوى ادعاءات لم يدعمها بدليل، وقد تأثر فيها بشاه ولي الله الدهلوي.

ب ـ ولو سلمنا وجود الذاتي والعرضي في الإسلام فإن العربية في الإسلام، واستعمال الألفاظ العربية في القرآن، من الذاتيات التي قام عليها الإعجاز القرآني، ولا يمكن عدّها من العرضيات، ولو أننا حذفنا العربية من ثقافة القرآن والروايات فإن المضامين والمفاهيم بدورها ستتغير وتنقلب رأساً على عقب، ولن يبقى هناك من ذاتي في الدين.

ج ـ والعجيب أن الدكتور في بيان الذاتي في باب العقائد ينظر إلى الناحية السلبية، فيعد (الإنسان ليس إلهاً) من الذاتيات، ولا يتعرض إلى مسألة وجود الله، وأنه واحد وحكيم وهاد وما إلى ذلك، ويكتفي بحفظ الدين والعقل والنسل والمال والروح، ويعدها من الذاتيات في الدين، ولكنه لا يوضح أي دين[٣١]!

وهنا يحق لنا أن نتساءل: لو أننا حذفنا التوحيد وسائر الصفات الإلهية وأبحاث المعاد والنبوة وجميع فروع الدين والأخلاق والعبادات والمعاملات فما الذي سيبقى لنا من الدين؟!

ما هي حقيقة نظرية جلال الدين الرومي؟

ذكر الدكتور سروش في هذا الحوار أن المولوي يرى إمكان الخطأ على القرآن، حيث قال: «من باب المثال نجد المولوي يقول: «القرآن مرآة ذهن النبي»، ومعنى ذلك أن شخصية النبي وحالاته المتغيرة، وأوقاته السعيدة والعصيبة، منعكسة في القرآن؛ أما ابن المولوي فقد ذهب إلى أكثر من ذلك، حيث قال في واحد من كتبه: إن تعدد

الزوجات إنما أجيز في القرآن لأن النبي كان يحبّ النساء، ولهذا السبب أباح لأتباعه الزواج من أربع نساء!»[٣٢].

وهذا الكلام بعيد عن الحقيقة جداً، الأمر الذي أثار استغراب الكثير من العلماء. ومن باب المثال: فإن أحد المعاصرين من الباحثين في الشؤون القرآنية، والمساهمين في تدوين كتاب «القرآن والمثنوي»[٣٣]، قال، مستنداً إلى عدة قصائد من أشعار المولوي: «وأما مولانا جلال الدين العارف الكبير والمفكر العظيم فهو من أشد الشعراء والعرفاء والمفكرين الإيرانيين المسلمين اعتقاداً بالقرآن...، فما هذا البهتان الذي ينسب إلى هذا العلم العملاق في العرفان الإسلامي؟».

وقال الشيخ السبحاني في هذا الخصوص: «إن إلصاق التهم سهل، ولكن إثباتها صعب وعسير، ففي أي بيت من أشعار المولوي ذكر ما يوهم النتيجة التي توصل إليها الدكتور سروش؟ هذا في حين هناك مئات الأبيات الشعرية الموجودة في ديوان المولوي التي تثبت عكس هذا الاستنتاج»، ثم ساق عدة أمثلة على ذلك[٣٤].

الربط الخاطئ بين بشرية القرآن وحدوثه

من البحوث التي تطرق إليها الدكتور سروش بحث قدم القرآن وحدوثه، حيث أراد ربط هذا البحث بمدعاه، فقال: «إن الاعتقاد بكون القرآن نتاج بشري، وهو معرّض للخطأ بالقوّة، وهذا ما نجده في عقائد المعتزلة تلويحاً».

وهذا الربط عجيب للغاية، حتى قال الأستاذ رضا محمدي: إن الاعتقاد بخلق القرآن وعدم قدمه، والنزاع الذي احتدم في نهاية القرن الثاني بين العدلية (الشيعة والمعتزلة) والجبرية (الأشاعرة)، لا ربط له بما قاله سروش من كون القرآن مخلوقاً للنبي محمد ﷺ، فقد ذهب الأشاعرة إلى القول بأن القرآن علم الله، وأن علم الله هو أحد القدماء الثمانية، ولذلك قالوا بقدم القرآن، في حين أن العدلية يؤمنون بأن القرآن كلام الله، إلا أنه حادث وغير قديم، وأن الله قد خلقه كما خلق سائر المخلوقات الحادثة الأخرى، وقد اختلطت الأمور على الدكتور سروش، أو أنه تعمد المغالطة.

وأخيراً نختم هذا البحث بكلام الفقيه والمتكلم البارز الشيخ السبحاني، في رده على هذا الموضع من كلام الدكتور سروش: «إن المعتزلة، رغم انقراضهم وعدم بقاء

شخصية علمية بارزة منهم، إلا أن كتبهم بمتناول الجميع، وحاشا هذه الفرقة أن تقول بخلق القرآن، بمعنى كونه من صنع النبي ﷺ.

وأساساً فإن هذه المسألة ـ مورد البحث ـ إنما تم طرحها لأول مرة في القرن الهجري الثاني من قبل النصارى في البلاط العباسي، حيث أثاروا مسألة كون القرآن حديثاً أو قديماً؟ فذهبت جماعة إلى قدمه؛ بينما ذهبت جماعة أخرى إلى حدوثه؛ فقال المحدّثون بقدم القرآن؛ وقال المعتزلة بحدوثه؛ إذ لا قديم بالذات سوى الله، وجميع ما سواه حادث، ومنها: القرآن؛ لأنه فعل الله، وفعله لا يخرج من دائرة الحدوث، وإذا قالوا بكونه مخلوقاً فبمعنى أنه مخلوق لله، لا أنه مختلق، وأنه من صنع بنات أفكار النبي، ولذلك أصرّت رواياتنا على عدم وصف القرآن بالقدم أو الحدوث؛ لما في القدم من شائبة الشرك؛ ولما في وصفه بكونه مخلوقاً من محذور إساءة الاستفادة والذهاب إلى اختلاقه وأنه من صنع النبي، ولذلك كان المشركون في عصر رسول الله ﷺ يستخدمون هذا التعبير، ويقولون: ﴿**مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاقٌ**﴾ (ص: ٧).

الهوامش

(١) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٤١: ٤٣٤.

(٢) رسالة سروش الاستنكارية، بتاريخ ١٨/ بهمن / ١٣٨٤، المنشورة على موقعه.

(٣) رسالة حول المثقف الديني عبد الكريم سروش، ١٣٨٣هـ ش.

(٤) إن مصطلح التجربة الدينية بمعناه المعاصر يعود في جذوره إلى مؤلفات (وليم جيمز)، في حين يميل (شلاير ماخر) إلى اللحظة (moment)، ولم يستعمل مصطلح التجربة الدينية إلا نادراً. راجع: جستارهائي در كلام جديد: ١٥٧.

(٥) للاطلاع أكثر راجع: جستارهائي در كلام جديد: ١٥٥؛ التجربة الدينية، لعلي شيرواني؛ ونقد ونظر، العدد: ٤، ٥، ٢٣، ٢٤، اقتراح درباره تجربة ديني.

(٦) للاطلاع أكثر راجع: جستارهائي در كلام جديد: ١٥٥؛ الكلام الجديد، لعبد الحسين خسرو پناه: ٢٩٥.

(٧) كما حصل ذلك لـ (نينيان سمارت)، حيث أخذ بدراسة الأديان الإلهية من زاوية مادية، تحت عنوان (التجربة المذهبية عند البشر).

(٨) راجع: بسط التجربة الدينية، لعبد الكريم سروش: ١٠ ـ ١٣، انتشارات صراط.

(٩) راجع المصدر المتقدم: ٢٥ ـ ٢٨، و٦٠.

(١٠) راجع: كتاب ما، العدد: ٢٥، «ضرورة إتباع الشريعة في السلوك العرفاني»، لعلي شيرواني.

(١١) جستارهائي در كلام جديد: ١٦٤.

(١٢) حوار مع الدكتور عبد الكريم سروش حول القرآن، نقلاً عن إذاعة (زمانة).

(١٣) جواب عبد الكريم سروش للشيخ جعفر السبحاني.

(١٤) كتاب العين ١: ٢٥٠.

(١٥) الشيخ السبحاني، المصدر المتقدم.

(١٦) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، نقلاً عن إذاعة زمانة.
http://radiozamaaneh.com/2008/01/post_236.html

(١٧) راجع أيضاً: الإسراء: ١٠٦، والشعراء: ١٩٩، والقيامة: ١٧، والأعلى: ٦.

(١٨) كتاب العين ٨: ١٣٤.

(١٩) مفردات القرآن، الراغب الإصفهاني: ٧٥.

(٢٠) مثل: الشعراء: ١٩٥، وفصلت: ٣، والشورى:٧، والزخرف: ٣، والأحقاف: ١٢.

(٢١) راجع: التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام: ١٥٧، وتفسير الميزان، للعلامة الطباطبائي ٢: ٣٢٨.

(٢٢) مجمع البيان ١٠: ٧٦٤.

(٢٣) مجمع البيان ١: ٢٣٠؛ جوامع الجامع ٢: ١١٠؛ تفسير الصافي٣: ٤٢٣؛ التفسير الأصفى ٢: ٨٣٨، تفسير الميزان ١٥: ١٠٠؛ جامع البيان ٨١: ١٢٣؛ تفسير أبن كثير ٣: ٢٨١؛ تفسير

الجلالين: ٥٧٩.

(٢٤) حميد رضا مظاهري سيف.

(٢٥) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، المصدر السابق.

(٢٦) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، المصدر السابق.

(٢٧)...www.hasrav//info

(٢٨) السبحاني، المصدر السابق.

(٢٩) حوار مع الدكتور سروش حول القرآن، نقلاً عن إذاعة زمانة http//radiozamaaneh.com/idea/2008/01/post_236.html

(٣٠) راجع: قبض التجربة النبوية أم بسطها، لعبد الحسين حزد پناه، مجلة الصباح، العدد: ٢.

(٣١) راجع: قبض التجربة النبوية أو بسطها، المصدر السابق.

(٣٢) حوار مع الدكتور عبد الكريم سروش حول القرآن، المصدر السابق.

(٣٣) القرآن والمثنوي، تدوين: سيامك مختاري وبهاء الدين خرمشاهي.

(٣٤) مقال السبحاني في الرد على سروش، بعنوان (الأفكار الجاهلية في إطار الأدب المعاصر).

القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبي صلى الله عليه وآله؟

النظرية العرفانية في النزول القرآني اللفظي

أ. محمد حسن قدردان قراملكي(*)

ترجمة: السيد علي محمود هاشم

تمهيد

إن مسألة كيفية نزول القرآن هي من المباحث التفسيرية والكلامية التي اهتم بها علماء المسلمين منذ القِدَم، واليوم؛ وبسبب تطبيق بعض المباحث العلمية المعاصرة، نظير التجربة الدينية[1] عليها، أنكر بعض المفكرين النزول السماوي للقرآن، وذهب إلى القول: إنه نتيجة تجربة نبوية خاصة.

وفي بحثنا سيتم التعرض للنظريات القديمة والمعاصرة في الموضوع، وسيكون البحث حول:

١. النزول اللفظي للقرآن (القرآن هو كلام الله).

٢. النزول المعنوي للقرآن (القرآن هو كلام النبي).

٣. إنكار النزول (القرآن وليد التجربة النبوية).

٤. نزول حقيقة القرآن المجردة (التفسير العرفاني).

ولا بأس بالإشارة إلى أن النظرية الأولى ــ وهي النظرية المعروفة بين المتكلمين والمفسرين ـ بقدر ما تنسجم مع ظواهر الآيات فإنها تبتعد عن أصول ومباني الفلسفة والعرفان، والنظرية الرابعة هي خلاصة لما قام به العرفاء ومدرسة الحكمة المتعالية التي جمعت بين الآيات والمباني العقلية والفلسفية.

إن القرآن الكريم هو الكتاب السماوي الوحيد الذي لا زال البشر يستمدون منه

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسيّ في إيران.

الفيض والهداية، وقد نزل على النبي الأكرم في مدّة استوعبت كامل فترة نبوته، وعبر تجارب وحيانية[٢] مختلفة، وبما أن نزول القرآن ومخاطبَه اختص[٣] بشخص النبي فإن معرفة حقيقته أمر صعب جداً، بل ربما يكون مستحيلاً، إلا أنه يمكن لنا الكشف عن بعض وجوهه بمعونة الآيات والروايات وبعض الأصول الفلسفية والعرفانية.

النظرية الأولى: النزول اللفظي للقرآن الكريم (القرآن كلام الله)

المشهور أن عين الآيات والألفاظ القرآنية قد تلقاها جبرائيل من الله تعالى، وقد قام بنقلها وإلقائها الى النبي ﷺ؛ إما بصعود وتلبس النبي بصورة ملك؛ نتيجة لتكامله وارتقائه الروحي؛ وإما بأن يتمثل الملك بصورة البشر، ومن ثمّ يأخذ النبي الوحي منه.

يقول الزركشي: والتنزيل له طريقان: أحدهما: أنّ رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية الى صورة الملائكة، وأخذه من جبرائيل؛ والثاني: أن الملك انخلع الى البشرية حتّى يأخذ الرسول منه[٤].

ويقول العلامة الطباطبائي: ..فإن ألفاظ القرآن نازلة من عنده تعالى، كما أن معانيها نازلة من عنده، على ما هو ظاهر قوله تعالى[٥].

وكذا قال غيرهما[٦].

الأدلة والبراهين

١ـ نسبة الوحي إلى الله

إن الله تعالى ينسب وبصراحة ـ وفي كثير من الموارد ـ آيات القرآن إلى نفسه، بأنه هو الذي أوحاها، وأن القرآن ليس إلا هذا الذي أوحاه، قال تعالى:

﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الشورى: ٣).

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢).

﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (يوسف: ٣).

﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩).

﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف: ٢٠٣؛ الكهف: ١١٠؛ فصلت: ٦؛

آل عمران: ٤٤؛ النجم: ١٠؛ الشورى: ٧).

٢ـ نسبة إنزال القرآن إليه تعالى

إن الآيات الدالة على وحيانيّة القرآن، وأنه وحي من الله، هي بنفسها تشير إلى أن نزول القرآن هو من قبله تعالى، واحتمال أن يكون المراد من الوحي الإلهي ذاك الإلهام القلبي والوحي النفساني ضعيفٌ، تدفعه الآيات التي استعملت مصطلح «النزول، التنزيل، الإنزال» بدل كلمة «الوحي»، مما يدل على أن الإيصال إنما كان من خارج نفس النبي، ولا يختص هذا بوحي القرآن، وإنما يشمل التوراة والإنجيل أيضاً، قال تعالى:

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: ٣).

﴿وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١٠٣).

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩).

﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤).

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣؛ الزخرف: ٣؛ العنكبوت: ٤٧).

والآية الأخيرة هي الآية المعروفة بآية التحدي، التي تطلب من الناس أن يشحذوا هممهم لمحاولة الإتيان ولو بمثل سورة واحدة من القرآن، ونفس هذا التحدي وعدم معارضة البشر له دليل على أن القرآن من الله.

٣ـ نسبة تلاوة القرآن إليه سبحانه

إن استعمال مفردة التلاوة للدلالة على القراءة وإبلاغ المخاطب هو استعمال شائع ومتداول، وقد استعمل اللهُ تعالى هذه المفردةَ في أكثر من موضع للدلالة على أنّ الوحي معنىً ولفظاً هو منه تعالى، فلا يتوهم الوحي النفسي، قال تعالى:

﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران: ٥٨).

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (البقرة: ٢٥٢).

هذه الآيات، وبالإضافة إلى دلالتها على سماوية القرآن، تدل على أن نزوله نزول لفظي، وأن التلاوة إنما هي من الله والملائكة.

وهناك آيات تدل على أن التلاوة هي من النبي ﷺ:

﴿قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ﴾ (يونس: ١٦).

﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: ١٥١).

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْراً﴾ (الكهف: ٨٣).

﴿وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾ (النمل: ٩٢).

والدلالة هنا أوضح؛ إذ إن النبي كان أمّياً، فلا يمكنه أن يكتب أية نسخة ليقرأ منها، مما يعني أن النبي كان يقرأ من النسخة التي جاءه بها الوحي.

٤ـ وصف القرآن بأنه قول الله

هناك آيات تصف القرآن بأنه قول وكلام الله، وهي نفسها تنسب ألفاظ الوحي إلى الله:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (الحاقة: ٤٠).

﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ (الطارق: ١٣).

٥ـ نسبة قراءة القرآن إلى الله

وهناك آيات أُخَر تدل على أن قراءة القرآن هي منه تعالى إلى النبي الأكرم ﷺ:

﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦).

﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة: ١٨).

والآية الأولى تخبر أن الله سيُقرئ القرآن للنبي، وتنهاه عن نسيانه، والثانية تأمر النبي ﷺ بمتابعة القراءة له، مما يثبت النزول اللفظي للقرآن.

قراءة في الأدلة الخمسة المتقدمة

سيتبين لنا عند التعرض للنظرية العرفانية القائلة بنزول حقيقة القرآن المجردة أن المراد من الوحي، التلاوة، القول، القراءة، ليس هو المعنى الظاهر منها، إذ إنها منحصرة في الأمور المادية، بل المقصود هو الإعطاء وإنزال الوجود المجرد للقرآن إلى النبي، نزل أولاً

إلى الصادر الأول، أي الحقيقة المحمدية، ومنه إلى المراتب الوجودية الدنيا إلى أن يصل إلى العنصر المادي للنفس النبوية. ومن هنا يمكن لنا إسناد النزول حقيقة إلى الله، ولا يتنافى هذا مع قول العرفاء بدخالة الحقيقة المحمدية في نزول القرآن.

٦ـ نسبة القرآن إلى الملك

هناك بعض الآيات في القرآن تنسب «نزول القرآن» إلى الملك:

﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾ (الشعراء: ١٩٣).

﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ**﴾ (النحل: ١٠٢).

﴿**قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ**﴾ (البقرة: ٩٧).

ويتضح منها وجود «واسطة» في الوحي تارة باسم الروح الأمين، وروح القدس، وأخرى باسم جبرائيل[٧]، وبعضها ملكٌ شديدُ القوى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ٤ ـ ٥)[٨]، والآيات التي تلتها تخبر عن رؤية الملك: ﴿**ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى**﴾ (النجم: ٦ ـ ١٤).

ويرى المفسرون أن هذا الملك هو جبرائيل، وقد رآه النبي على صورته الحقيقية. وفي مقام التحليل لهذه النقطة يجب القول: إن نزول «حقيقة القرآن» المجردة بواسطة الملك على العنصر المادي للنبي الأكرم ﷺ أمر منسجم تمام الانسجام مع المباني الفلسفية والعرفانية؛ إذ قد برهن فيهما أن أول وجود ممكن صدر من الذات الإلهية هو «الحقيقة المحمدية»، والموجودات الأخرى إنما اكتسبت الوجود منها وبواسطتها، فالملائكة بأجمعهم ما هم إلا معاليل وتجليات لهذه الحقيقة، والقول: إن جبرائيل يتلقي «الحقيقة المجرَّدة» للقرآن من «الحقيقة المحمدية» وينقلها إلى الجسد المادي للنبي محمد ﷺ لا يتنافى مع القول بإمكان اتصال النفس النبوية مباشرة بعالم الغيب، وأخذ القرآن مباشرة منها، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

٧ـ التذكير بتاريخ الأمم السابقة

يعتبر القرآن أن الإحاطة بتاريخ وجزئيات الأنبياء والأمم السابقة وحي يوحيه الله

إلى نبيه، قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (يوسف: ٣).

وتشير الآية بوضوح إلى أن علم النبي بتاريخ الأنبياء والأمم السابقة هو من الله بواسطة الوحي، وترد زعم من قال: إن النبي يعلم ذلك بواسطة الأمور العادية، كمطالعة التاريخ، والسماع من المؤرخين وعلماء الأديان، وما شابه ذلك.....

فضلاً عن أن هناك من الأنبياء من لم يقصصهم الله على النبي: ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ (النساء: ١٦٤).

٨ـ ظاهرة الحدة في الخطاب

قد يستدل باللهجة الحادة في بعض الآيات القرآنية على عدم دخالة النبي في القرآن، وأنه وحي من الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ (الحاقة: ٤٤ ـ ٤٦)؛ و﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ ... إِذاً لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾[٩] (الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥).

فنسبة القرآن إلى النبي ﷺ لا ينسجم وهذا الخطاب، بل هو دليل على وجود مُوحٍ يرفع أي ضعف أو تساهل في أداء الوحي، وإذا رجعنا الى القرآن نجد أن الآيات المتصدرة بـ﴿قُلْ﴾ تقارب ٣٠٠ آية، وبـ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِي﴾ ٢٣ آية، وبـ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ ٣ آيات، فإذا كان القرآن كلام النبي فلا معنى لاستعمال أدوات النداء هذه.

٩ـ ظاهرة انقطاع الوحي وانحباسه

انقطع الوحي عن النبي ﷺ في بدايات البعثة لفترة دامت ثلاث سنوات، عرفت بدورة الفترة، وفي كثير من الأحيان كان الوحي ينزل متأخراً رغم إصرار المشركين على أن تنزل ولو آية واحدة، قال تعالى:

﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُواْ لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف: ٢٠٣).

وسورة الضحى قد نزلت بعد انقطاعٍ للوحي أثار قلق النبي ﷺ، فخاطبه الله تعالى فيها ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ وطمأنه بـ ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾، وتشير بعض

الروايات إلى فترة تتراوح بين اثني عشر إلى أربعين يوماً، فكيف يمكن والحال هذه توجيه القول بأن الوحي أمرٌ اختياري للنبي، وقد أخبر جبرائيل النبي قوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾ (مريم: ٦٤)، وتفيد الآية أن نزول الوحي انما هو بأمره تعالى فقط[١٠].

١٠ـ تصريح النبي ﷺ بإلهية القرآن

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥).

﴿قُل لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ (الأعراف: ١١٨).

﴿قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئاً... وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأحقاف: ٨ـ٩)

وقد يقال: إن هذا الذي ذكر مرتبط بالعالم المادي للنبي الأكرم ﷺ، ولا ينافي أن القرآن قد نزل بواسطة الحقيقة المحمدية.

وفي مقام الجواب نقول: **أولاً**: إن المشكل الأساسي الذي تواجهه هذه النظرية هو قاعدة الواحد، فلا ينسجم القول بنسبة القرآن إلى الله مع عدم الأخذ بعين الاعتبار الدور الواسطي للصادر الأول «النبي»، اللهم إلا أن نكون كأكثر المتكلمين، فننكر هذه القاعدة من رأس.

وثانياً: لو سلمنا جدلاً أن القرآن قد نزل بالألفاظ والأصوات المتعارفة فلماذا اختص السماع به ﷺ دون غيره من الصحابة؟ أليس هذا بنفسه دليلاً على أن الوحي لم يكن بهذه الألفاظ المتعارفة[١١].

وثالثاً: هناك الكثير من الأسئلة التي تطرح حول كيفية نزول القرآن، ومنها: أين تم خلق اللفظ القرآني؟ وهل أنه أُنزل على جبرائيل مباشرة، أو أنه أُلهمه إلهاماً، أو أنه استفاضه من اللوح المحفوظ؟ وكيف تحوَّلت حقيقة القرآن المجرَّدة إلى أمر مادي واعتباري؟

ورابعاً: إنّ القول بأصل العلية في عالم الإمكان، والتأثير والتأثر، لا يتنافى مع الفقر الذاتي للكون؛ وذلك عبر التفسير الطولي لها، فنسبة نزول قراءة وتلاوة القرآن إليه

تعالى لا تنفي عللاً أخرى، فكما ننسب حركة الغيوم إلى الله ننسبها كذلك إلى العلل الطبيعية، كالريح والهواء، ولا منافاة في المقام. وبعبارة أخرى: إن نزول القرآن له حيثيتان: **الحيثية الأولى:** نشأته الحقيقية الغيبية من ذات الحق، وهذه هي حيثية النسبة إليه؛ **والحيثية الثانية:** انتقال تلك الحقيقة العقلية والغيبية والمثالية من الحقيقة المحمدية إلى نفس النبي ﷺ، وتحول ذاك الوجود العقلي والغيبي والمثالي إلى وجود مادي لفظي بواسطته ﷺ، لذلك أمكن لنا أن نسمي القرآن كلامَ النبي بلا إشكال في المقام.

وخامساً: إن لغة القرآن لغة عربية خاصة، يكثر فيها الكناية والمجاز، ولما لم يكن لمخاطبيه وقتها أن يدركوا حقائقه الغيبية والمجردة؛ باعتبار أنهم كانوا أهل جاهلية، ولم يمكن له أيضاً أن يشير إلى النكات والأسرار العرفانية المتضمنة فيه، طرحت مسألةُ نزول القرآن حسب المفهوم العربي المتداول، وهو النزول اللفظي.

وأما كيفية تحول الأمر العقلي المجرَّد إلى أمر لفظي مادي فقد حاول بعض العلماء المعاصرين حلّه بالقول: إن حقيقة القرآن المجردة قد تنزَّلت أولاً إلى النبي محمد ﷺ عبر القنوات الإدراكية له (القوى الإدراكية)، التي منها يتجلى الكلام الإلهي، ويظهر بقالب ألفاظ، قال: «إن نفس النبي محمد ﷺ هي الرابط بين عالم التكوين وعالم الاعتبار، فالروح الطاهرة للنبي؛ وبالتخلص من التعلقات الاعتبارية، تتعالى إلى أن تصبح قواها الإدراكية (السمع والبصر والنطق و....) سمع وبصر ونطق الله، عندها تتنزل تلك الحقائق التكوينية العقلية، وتتجلى المسائل الاعتبارية النقلية، وتتحول المعاني إلى قوالب لفظية»[١٢].

ويشكل قبول هذا القول؛ إذ لم يتضح لنا هل أن جبرائيل عندما قام بنقل الوحي إلى النبي نقله بشكل عقلي إلى مجاريه الإدراكية ﷺ ـ كما يظهر ذلك منه ـ أو أنه نقله بشكل لفظي؟ فإن كان الأول فهذا مخالف للآيات والروايات؛ وإن كان الثاني فلم تتضح بعد كيفية تبدل القرآن المجرد إلى ألفاظ.

والشيخ أحد القائلين بقاعدة الواحد، فكيف يمكن معها نسبة النزول اللفظي إلى الله مباشرة، فلو فُرض واسطة في المقام فلا محيص عن انتهائها إلى الصادر الأول (الحقيقة المحمدية)، مما يعني تأييد نظرية أن القرآن كلام نبوي.

فضلاً عن أنه لم يتضح مدى دخالة (النفس النبوية) في المقام، فهل هي شريكة في

ذلك التنزل أو لا؟

إن ظاهرَ صعود النفس النبوية إلى عالم العقل والألوهية، واتصاف فعل وحركات النبي بالقول والفعل الإلهي، مطابقَةُ تلك الأفعال والأقوال مع المقام الإلهي ورضاه تعالى، وبهذا التطابق والسنخية يصدق عنوان المظهرية، لكن هذا لا يعني سلب فعل الإنسان عن نفسه، والقول: إنه عين فعله وقوله تعالى.

ويظهر من بعض عبائر صدر المتألهين أن كلام العارف بعد أن يصحو ويعود إلى حاله العادي هو كلام رب العالمين(١٣)، والحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً» يؤيِّد ذلك أيضاً.

النظرية الثانية: النزول المعنائي للقرآن (الكلام النبوي)

النظرية الثانية في المقام هي النظرية القائلة بالنزول المعنوي للقرآن، أي إن الله تعالى نقل المعنى إلى الملك جبرائيل الذي نقله عيناً إلى النبي، ومن ثمّ قام النبي بصياغته وقولبته بهذه الجمل والألفاظ.

وفي مقام تقرير هذه النظرية هذه ينقل السمرقندي أن جبرائيل نزل على النبي بالمعاني خاصة، وأنه ﷺ علم تلك المعاني، وعبّر عنها بلغة العرب(١٤)، مستدلاً بآية ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤).

ونُقل أنّ القرآن عرض، والعرض لا ينسب إليه تعالى، وإنما إلى المعروض عليه، فليس هو بالكلام الإلهي، وإنما هو كلام النبي(١٥).

ويرى محيي الدين أن النبي مترجم لا ناقل للقرآن، ففي آية ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ يقول: «فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علمه الحق من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بما في لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكماً لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحديّ العين فجسّده الخيال، وقسّمه فأخذه اللّسان، فصيَّره ذا حرف وصوت وقيّد به سمع الآذان، وأبان أنه مترجم عن الله...، فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان ما كان(١٦).

و يرى أيضاً أن النبي عالم بباطن القرآن قبل نزوله، رافضاً أن يكون قد تلقى الوحي سماعاً من جبرائيل.

نظرية الكلام النبوي، تحليل وتقييم

وفي مقام التحليل نقول:

أولاً: ما المقصود من النزول المعنوي للقرآن؟ فإن كان هو الوجود الغيبي العقلي أو المثالي لحقيقة القرآن فهذا يرجع إلى نظرية العرفاء؛ وإذا كان المقصود أن اللفظ هو نوعُ اعتبار فيشكل حينئذٍ تقرير أصل انتقال الأمر الاعتباري إلى النفس النبوية بواسطة الملك، اللهم إلاّ أن يراد به الإلهام، كأن نقول: إن الله قد ألهم النبي حقيقة ومعنى التوحيد، ومن ثم قام النبي بصياغتها بقالب «لا إله إلا الله».

غير أن هذه النظرية لم تحظَ بعناية العلماء الكبار، «فلا يُعبأ بقول من قال: إن الذي نزل به الروح الأمين إنما هو معاني القرآن الكريم، ثم كان النبي يعبر عنها بما يطابقها ويحكيها من الألفاظ بلسان عربي...»[١٧].

النظرية الثالثة: إنكار النزول (القرآن نتيجة تجربة دينية)

تفسر «التجربة الدينية» الوحي بما لا يعدو كونه نوع حالة نفسية وكشف شهودي[١٨]، يحصِّل من خلاله المكاشف بعضاً من تجليات الله تعالى، فيعتبرها أموراً قدسيةً، ومتناً دينياً، يبلغها ويخبر عنها، مما يعني أن ليس هناك آية مفردة من قبل الله، وأنّ ما هو وحيٌ وقرآن ليسا إلا تفسير النبي لتجربته الدينية.

ولوازم هذا تأثر التجربة بظروفها ومحيطها، فـ«القرآن ـ كما هو معروف ـ تدريجي النزول، وتدريجي الحصول، مما سمح بإيجاد تكونٍ تاريخيٍّ انعكس عليه، بحيث إنه لو قدّر للنبي أن يعيش أكثر لأمكن للقرآن أن يكون أكثر مما هو عليه اليوم...، فالنبي لم يخبر من كتاب، وإنما تجارب عايشها النبي في حياته تمتد بامتدادها»[١٩].

وما كان يقوله النبي من أنه يسمع صوتاً، أو يرى صورة ملك، ما هو إلا خيال وتخيل وسماع أصواتٍ ليس إلا[٢٠].

إن التجربة تنسحب على شخصية النبي، فيصبح ذا شخصية متبدِّلة، تختلف حاله قبل وبعد التجربة، فيخبر عن الواقعيات كما يراها، والإشكال على هذا يتوجه إلى أصل الوحي، ومنه إلى كل المعارف المبتنية عليه.

النظرية الرابعة: نزول الحقيقة المجردة للقرآن (النظرية العرفانية)[٢١]

١ـ تنزل وجود القرآن البسيط من الحضرة العلمية إلى الحقيقة المحمدية

يعتقد العرفاء أن مبدأ الوجودات هي الذات الأحدية للباري تعالى، المعبر عنه بمقام الأحدية، ثمّ مقام الواحدية الإلهي، وهو مقام تجلي الصفات والأسماء الإلهية، أي مقام الخلق والإيجاد.

وعالم المادة غير خارج عن هذه مما يعني أنه كان له وجود في تلك العوالم المجرَّدة.

وكذلك كان القرآن؛ اذ تكشفت حقيقته العلمية المخزونة في الذات الأحدية للحقيقة المحمدية؛ نتيجة مواجهة الروح القدسية للنبي مع الحضرة العلمية، فكان النبيُّ أول مخاطَب بالقرآن؛ لأن الكلام عبارة عن انتقال المعنى والمقصود من المُخاطِب الى المخاطَب، وهو ما يعبَّر عنه بالكلام الذاتي للحق مع الحقيقة المحمدية[٢٢]. ويعبر عن هذه المرحلة بـ«النبوة التعريفية».

فلا يتلخص الوحي فقط بما هو المعروف من الوحي، وأنه باللفظ من قبله تعالى، بل إن أول نزول للقرآن على النبي يرجع إلى تلك المواجهة التي تمت بين الحقيقة المحمدية والحضرة العلمية، وبعض الآيات القرآنية تلفت لوجود القرآن السابق بتعابير مختلفة، أمثال: «اللوح المحفوظ»، و«الكتاب المكنون»، و«أم الكتاب»، و«لدينا»، وأمثال ذلك، قال تعالى:

﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤).

﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ (هود: ١؛ الواقعة: ٨٠).

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢).

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٧٨).

كما أن بعض الروايات تشير الى تنزلات القرآن المختلفة، من قبيل «إن القرآن نزل على سبعة أحرف»[٢٣].

٢ـ الحقيقة المحمدية واسطة الفيض

لقد ثبت في الحكمة المتعالية والعرفان أن أول مخلوق وصادر عن الحق تعالى

هوالحقيقة المحمدية، وبناء على قاعدة الواحد هي الواسطة في الفيض، وعبرها اكتست الموجودات ثوب الوجود، فكل هذا الوجود ـ بما فيه المادي والمجرد ـ استمد وجوده من الحقيقة المحمدية.

٣ـ مقولة تنزل الوجودات

تقدم معنا أن أول وجود إمكاني تم إيجاده هو الحقيقة المحمدية، ومنها تنزلت الوجودات عبر عالم العقول الدنيا إلى أن انتهت إلى العقل الفعال ــ آخر العقول المجرَّدة ــ،ومن ثمّ عالم المادة.

ويذهب الإشراقيون إلى أن هناك عالماً يفصل بين عالم المادة والعالم المجرَّد، واسمه عالم المثال أو عالم البرزخ، فكلّ هذه الموجودات لها وجود برزخي قبل هذا العالم «وجود مجرد بشكل مادي».

ولأجل أن يتلبس القرآن الكريم بلباس المادة يجب عليه أن يتحمل عدة تنزلات، من عالم الأحدية إلى عالم الواحدية، ومنه إلى عالم العقول، ثم عالم المثال، إلى أن ينتهي إلى عالم المادة، ويعتبر الإمام الخميني ـ بالإشارة إلى حديث «إن القرآن نزل على سبعة أحرف»[٢٤] ـ أن التنزلات هي: ١ـ الحضرة العلمية. ٢ـ حضرة الأعيان. ٣ـ حضرة الأقلام. ٤ـ حضرة الألواح. ٥ـ حضرة المثال. ٦ـ حضرة الحس المشترك. ٧ـ الشهادات المطلقة[٢٥].

٤ـ جبرائيل وجود من الحقيقة المحمدية

يتضح من المطالب السابقة أن الملائكة المقربين، ومنهم جبرائيل، تكتسب الفيض عبر الحقيقة المحمدية، فجبرائيل؛ بمقامه التجرّدي الذي له يمكن أن يعرف المعارف العقلية، التي من جملتها معارف القرآن المخزون في الحقيقة المحمدية، وينقلها عبر العوالم العقلية، فهو في كل آنٍ خاضع لتصرف وتسخير الحقيقة المحمدية، وهذا هو معنى معلوليته لها.

٥ـ ارتباط العنصر المادي للنبي صلى الله عليه وآله مع جبرائيل والحقيقة المحمدية

لقد برهن في الفلسفة والعرفان أن كل إنسان له عين وجوديّة في الأعيان الثابتة،

وعلى إثره يكون عنصره المادي في هذا العالم، والنبي الأكرم ﷺ أيضاً كذلك بمقام نبوته، بل بمقام خاتميته، وقد اختصه الله لتصبح عنده قابلية النبوة والرسالة، وعندها يمكن له أن يرتبط بالعقل الفعال «العقل العاشر»، وقد يحصر دور جبرائيل في أنه واسطة لا أكثر[٢٦]، وكلما تعالت النفس المحمدية كلما زاد ارتباطها بجبرائيل، إلى أن تمكّنَ من الارتباط المباشر مع الحقيقة المحمدية بلا واسطة.

٦ـ كيفية تلقي الوحي من جبرائيل (الكلام الخيالي أو العقلي المجرد)

إلى هنا تمت الإشارة إلى أصل ارتباط النفس النبوية مع المقامين المجردين، أي العقل الفعال «جبرائيل»؛ والحقيقة المحمدية، ولا كلام هنا في أن القرآن الذي أُفيضَ عليها من الحقيقة المحمدية هو قرآن عقلي ومجرد، وانما المناقشة هي في ما أخذه النبي من جبرائيل، فهل هو مادي أيضاً، أي ألفاظاً وكلاماً، أو أن النفس النبوية قامت بتنزيله إلى عالم المادة بعد أن تلقته قرآناً بسيطاً عقلياً؟

إن استقراء كلام العرفاء يمكّننا من طرح الطريقين التاليين:

الأول: الصورة الخيالية، بمعنى أن جبرائيل ونداءه هما جزء من القوة التخيلة للنبي، والمقصود من الصورة الخيالية هي تلك الصورة الواقعية التي خلقت بواسطة القوة العاقلة ومخيلة النفس النبوية[٢٧].

الثاني: الصورة العقلية، بمعنى أن جبرائيل ووحيه أمران مجرَّدان عقليان، وردا على قلب النبي بصورة مجردة عقلية، ومشاهدة صورة جبرائيل وسماع صوته من النبي إنما هي بالقلب والشهود العقلاني فقط، لا أن النبي يسمع الصوت المادي للوحي أولاً ثم يقوم بإبلاغه عيناً إلى الناس.

و السماع والمشاهدة المادية ممكنة في التفسير الأول، إلا أنه معلولٌ للنفس النبوية؛ بخلاف التفسير الثاني؛ فإن الوحي وسماعه أمران عقليان ينزِّلهما النبي إلى عالم المادة، وفي كلا التفسيرين يكون القابل والفاعل هو الوجود المادي للنفس القدسية للنبي ﷺ.

مواقف العرفاء وكلماتهم

وهنا نذكر نموذجاً من كلام بعض العرفاء:

١ـ محيي الدين بن عربي

قال: ... وإياك أن تظن أن تلقي النبي‌ﷺ كلام الله بواسطة جبرائيل وسماعه منه كاستماعك من النبي‌ﷺ، أو تقول أن النبي‌ﷺ كان مقلّداً لجبرائيل[٢٨].

ومع أنه يقبل الأطوار والتنزلات المختلفة للقرآن الكريم يصرِّح أن القرآن الذي نزل على قلب النبي هو غيره الذي ظهر على لسانه، فإن قوة الخيال للنبي هي التي أعطت للقرآن صورة حرفية وصوتية، «ظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإن الله جعل لكل موطنٍ حكماً لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحدِيّ العين، فجسّده الخيال، وقسّمه، فأخذه اللسان فصيّره ذا حرف وصوت»[٢٩].

وبما أن النبي كان على علم سابق بالقرآن: «إن هو إلا ذكرٌ لما شاهده حين جذبناه، وغيّبناه عنه، وأحضرنا به عندنا، ثم أنزلنا عليه مذكّراً يذكّره بما شاهد، فهو ذكرٌ له لذلك وقرآنٌ، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبينٌ ظاهرٌ له؛ لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب»[٣٠].

٢ـ عبد الكريم الجيلي (٨٠٥هـ)

وهو أيضاً ممن يرى أن القرآن الكريم هو مظهر الصفات الإلهية النازلة على الحقيقة المحمدية، يقول: «اعلم أن القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات المجلى المسماة بالأحدية، أنزلها الحق تعالى على نبيه محمد‌ﷺ، ليكون مشهده الأحدية من الأكوان»[٣١].

٣ـ صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)

لقد أظهر الفيلسوف صدر المتألهين عناية خاصة بالعرفاء، أمثال: محيي الدين بن عربي، ومبانيهم، وهو من القائلين بالأطوار العقلية المختلفة للقرآن، ويرى أن الوحي ونزول القرآن نتيجة تحول واتصال النفس النّبوية بالجوهر القدسي (العقل الفعّال)، والقوة العاقلة والخيالية للنبي تجسّم وتمثل له صوت الملك وصورته بأمر محسوس مادي، وصاحب الصورة هو الملك، وصوته هو كلام الله، يقول: «يتعدى تأثيرها إلى قواها...، سيّما السّمع والبصر؛ لكونها أشرف الحواس الظاهرة، فيرى ببصره شخصاً محسوساً في غاية

الحسن والصباحة، ويسمع كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة، فالشخص هو الملك النازل بإذن الله، الحاملُ للوحي الإلهي، والكلام هو الله تعالى»[٣٢].

ويؤكد أن سماع الوحي أولاً كان أمراً عقلياً استمع له النبي ﷺ من الروح الأعظم، يقول: «يسمع كلاماً بعدما كان وحياً معقولاً، ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الأعظم»[٣٣].

ثم يؤول الآيات التي تشير إلى النزول اللفظي للقرآن بالقول بأن للقرآن أطواراً عقليةً، ومثاليةً، ولفظيةً، وكتبية، تختلف حسب اختلاف العوالم[٣٤].

٤ـ الإمام روح الله الخميني (١٤١٠هـ)

يرى الإمام أن الوجود الأول للقرآن هو ذاك الوجود البسيط في الذات الإلهية ومقام الأحدية[٣٥]، وبعدها في مقام الواحدية والحضرة العلمية[٣٦]، وأول من تعلم من هذه الحقيقة البسيطة الحقيقة المحمدية؛ لأنها هي الصادر الأول، وكلامية القرآن هنا تعني التكلم الذاتي.

يقول: «حقيقة القرآن الإلهي قبل التنزل إلى المنازل الخلقية والتطور بأطوار الفعلية هي من الشؤون الذاتية والحقائق العلمية للحضرة الواحدية...، وهذه الحقيقة لا تحصل لأحد أصلاً مهما كان إلا بالمكاشفة التامة الإلهية للذات المباركة للنبي الخاتم[٣٧].

وفي مقام آخر يرى أن أدنى تنزّلات القرآن هو قبوله التعينات والبناء اللفظي في عالم المادة، «فإن للقرآن منازل ومراحل، وظواهر وبواطن، أدناها ما يكون في قشور الألفاظ وقبول التعينات»[٣٨].

ويبين أن مراتب القرآن سبعة؛ إذ «إن القرآن نزل على سبعة أحرف»، وقد تقدمت الإشارة إليها[٣٩]، وعليه فالحقيقة القرآنية لها وجود إلهي في المقامين الإلهيين ـ الأحدية والواحدية ـ أولاً، وبعدها تتنزل إلى الوجود المنبسط والحقيقة المحمدية، ثم يتنزّل الوجود المجرد والجمعي للقرآن بواسطة الحقيقة المحمدية بعدة تنزلات، إلى أن يصبح في قالب ألفاظ، ويصرح الإمام أن الحقيقة المحمدية كانت على علمٍ بجميع هذه التنزلات من مقام التجردية المحمدية إلى القلب الشريف للحضرة النبوية في عالم الدنيا.

إن مُنزِلَ القرآن في ليلة القدر هو النبي الأكرم، والنازل هي التجليات المتعددة

للحقيقة المحمدية[٤٠].

كيفية نزول القرآن من وجهة نظر الإمام الخميني

لقد تقدم معنا أن الكلام كل الكلام هو في كيفية نزول القرآن بواسطة جبرائيل إلى النفس الدنيوية للنبي ، فهل أن جبرائيل أنزل ألفاظ القرآن بعينها من قبل الله تعالى على قلب النبي أو أنه قد أنزل الحقيقة المجردة، وقام النبي بتنزيلها إلى مرتبة القوالب اللفظية؟

إن الاستقراء في آثار الإمام لا يوصلنا إلى نتيجة واضحة وشفافة[٤١]، إلا أن بعض العبائر ـ التي إذا ضممناها إلى المباني العرفانية للإمام ـ تشير إلى الرأي الثاني.

إن حقيقة إنزال القرآن الكريم لا يعرفها إلا النبي الأكرم ؛ وذلك لأن القضية ليست إدراكاً عقلياً، ولا برهاناً فلسفياً، وإنما مشاهدة وكشف اختُصّ به ، مشاهدة غيبية، ليست بالعين ولا بالعقل، بل بالقلب الذي هو قلب العالم، إنّه قلبه [٤٢].

وبعد أن يذكر الإمام أن الوحي هو مشاهدة وتنزل للوجود المجرد للقرآن، يلفت إلى أن النبي لا يمكنه إعلام الناس بهذا النزول الغيبي إلا بواسطة القوالب اللفظية، «كيف يمكنك أن تُفهم الشمس ما هو النور؟»[٤٣].

ويؤكد في موضع آخر أن الوحي قد نزل على قلب النبي، يقول: القرآن سرٌّ مقنّع، يجب أن ينزل ويتدنى إلى قلب النبي، وبعدها إلى مرتبة يمكن للآخرين أن يفهموا معها[٤٤].

فلو قلنا: إن جبرائيل قد أنزل عين ألفاظ القرآن على قلب النبي فلا معنى للقول بالتنزل الثاني من النبي «حتى يفهمه النّاس»، ونفس أنّ الرسول لا يمكنه أن يبيّن مشاهداته إلا بالألفاظ هو دليلٌ على أن النبي لم يكن يسمع عين ألفاظ القرآن؛ إذ تلاوة الآيات النازلة على الناس لا يحتاج إلى معونة. ويضاف إليه أن تشبيه الإمام الأمر النازل بالنور لهو قرينة أخرى على ذلك[٤٥].

٥ ـ السيد جلال الدين الأشتياني

يذهب المحقق الأشتياني، والذي يعتبر أحد أبرز شارحي الفلسفة والعرفان من

المعاصرين، إلى «أن حقيقة القرآن والفرقان النازلة على قلب صاحب الشريعة المحمدية، المسماة بالكلام ـ قبل نزولها ـ، هي الكلام الذاتي للحق وعين ذاته المقدسة؛ وذلك لعلم الحق بالنظام الأتم وبجميع الكلمات والحروف والآيات الوجودية»[٤٦].

وفي مقام الإشارة إلى مصدر القرآن وواسطة النزول يرى أن القرآن المشتمل على العلوم والمقامات الخاصة بخاتم الرسل نزل من المقام الباطن له إلى باطن خاتم الأولياء، الذي كانت حقيقته ـ أي حقيقة خاتم الأولياء ـ واسطةً في نزول القرآن إلى الملك؛ لإبلاغه إلى الوجود المادي لخاتم الرسل[٤٧].

مديات الاختلاف بين التفسير العرفاني والتجربة الدينية

ولا ينبغي الخلط في المقام بين التفسير العرفاني لنزول القرآن والتجربة الدينية؛ وذلك لأن التجربة الدينية لا تعتقد بالوجود القبلي العقلي، ولا بالوجود المثالي للقرآن، بل تنسب ألفاظه إلى النبي محمد، بينما التفسير العرفاني يعتقد بالوجود القبلي للقرآن، وأن حقيقته العقلية هي شأن وطور من أطوار الحقيقة المحمدية، وقد نقلها جبرائيل إلى النفس الدنيوية للنبي الأكرم، الذي أعطى القرآن تنزلاً مادياً في قالب الحروف والألفاظ.

والوجهة العرفانية تعتبر عالم المادة كله منشأً ومتأثراً من حقيقة القرآن، فجميع الحقائق والأمور الجزئية الدنيوية[٤٨] كان ولم يزل لها وجود جمعي وبسيط في عالم العقل والملكوت، وما نزول القرآن منجّماً، وحسب ترتيب موارد النزول، إلا من قبيل الترتيب والتطابق مع ما هو سابق، لا أن المورد هو السبب الموجب لنزول الآية.

القرآن اللفظي نتاج القرآن العقلي لا التاريخ

مما ذكر يتضح ضعف الادعاء القائل: إن القرآن نتاج ثقافة خاصة يقتضيها المحيط الذي هو فيه، وإنه نتاج تكوُّنٍ تاريخي[٤٩]؛ لأن جميع الوجودات البسيطة وجميع الحوادث كان لها تحقق، وفي القرآن العقلي كان واضحاً أن نبي الإسلام سوف يظهر في شبه الجزيرة العربية، وسوف تحدث حوادث خلال فترة بعثته، وذكر القرآن الزيتون والتين و... ليس من باب تأثره بمحيطه، وإنما بسبب وجوب التطابق بين القرآن اللفظي والقرآن العقلي.

الهوامش

(١) وبعض الأبحاث الأخرى كـ «حقيقة الدين والنبوة».

(٢) المراد بالتجربة هنا المعنى اللغوي فقط، أي محطات وحيانية مختلفة (المترجم).

(٣) أي المخاطب أو لاً وبالذات (المترجم).

(٤) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩٠، وهنا تعليقة لطيفة للعلامة الطباطبائي في الميزان ١٥: ٣١٩.

(٥) الميزان ١٥: ٣١٧، والنكتة الملفتة في المقام أن العلامة في ١٥: ٣١٩ يرى إبهام ومحالة انخلاع صورة البشر أو الملك، ولكن يظهر أن مراد من قال بذلك هو التمثل.

(٦) جواي آملي، المبدأ والمعاد: ٧٨؛ ومصباح اليزدي، معرفة القرآن ١: ٩٣.

(٧) وتحقيق أن هذه الوسائط هذه هي واحدة بالحقيقة أو متعددة؟ وهل هي طولية أو عرضية؟ ليس هنا مكان بحثه.

(٨) ويرى المفسرون أنه جبرائيل.

(٩) في مقام تحليل هذا الدليل يجب القول: إن المخاطِب بـ ﴿قل﴾ هو الحقيقة المحمدية، فالحقيقة المحمدية؛ بإشرافها على العنصر المادي للنبيﷺ لتعليمه وتربيته، تخاطبه تارةً وتهدِّده تارة أخرى، وسيأتي توضيح ذلك.

(١٠) يراجع في ذلك التفاسير المختلفة، ذيل الآية؛ وبحار الأنوار ١٨: ٢٤٥، فإذا كان الوحي تجربة نبوية فلا معنى لهذا كله، والحالات المعنوية لبدن النبي تعتريها التغيرات والتحولات فيمكن تأخير الوحي والحال كذلك.

(١١) لقد ورد عندنا أن أمير المؤمنين‰ كان يسمع الوحي كالنبي، ولكن هذا لا يخدش بأصل المطلب الذي يريد أن يقوله المؤلف (المترجم).

(١٢) جوادي آملي، پيرامون وحي ورهبرى: ٧٨، بتلخيص وتصرّف.

(١٣) فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو... نفذ حكمه وأمره، واستجيب دعوته، وتكرم بكرامة التكوين، وتكلم بكلام رب العالمين. الأسفار ٧: ٢٢. والشاهد على المدعى المتقدم تفسير الوحي، ونزول الملك، والكلام الإلهي بواسطة القوة الخيالية للنبي (ص٢٥)، ويصرح في صفحة ٢٧ أن مصدر كلام الوحي هو الروح الأعظم، وبما أنه ناشئ من داخل نفس النبيﷺ فهو غير قابل لأن يشعر الآخرون به.

(١٤) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩١.

(١٥) المصدر نفسه ٣: ١٩٣.

(١٦) الفتوحات المكية ٣: ١٠٨.

(١٧) الميزان ١٥: ٣١٧.

(١٨) كشف وشهود للمقام الألوهي.

(١٩) بسط تجربة نبوي: ٢٠ ـ ٢١.

(٢٠) والمقصود بسماع الصوت أن النبي يسمع، ولكن هذا لا يعني أنه وحي.

(٢١) مما يجب التأكيد عليه قبل البدء أن سَبر وغَور المطالب العرفانية لا يقتصر في الوقوف على لزوم المعرفة النظرية بها فقط، وإنما لا بد من أن يصحبها معرفة شهودية أيضاً، والمؤلف يعترف بالعجز والضعف في كلا المقامين، فالأمل في أن يكون البحث خطوة للتعمق أكثر في هذه المطالب، ولزيادة الإيضاح يرجع إلى مقال «حقيقة الوحي تجربة دينية أو عرفانية»، قبسات، شتاء سنة ١٣٨١هـ ش.

(٢٢) فالحقيقة المحمدية أو ل مخاطب وسامع للكلام الإلهي (الكلام الذاتي والعقلي)، والله هو أو ل متكلم.

(٢٣) بحار الأنوار ٨٩: ٨٣، ولأجل التوضيح أكثر: الإمام الخميني، آداب الصلاة: ٣٢٣.

(٢٤) بحار الأنوار ٨٩: ٨٣.

(٢٥) آداب الصلاة: ٣٢٣.

(٢٦) السيد جلال الدين الأشتياني، شرح الرسالة القيصري،المندرج في رسائل القيصري: ١٧١.

(٢٧) المصدر نفسه ٣٠: ١٠٨؛ الأسفار ٧: ٢٥.

(٢٨) الفتوحات ٣: ٣٤٤.

(٢٩) المصدر نفسه: ١٠٨.

(٣٠) الفتوحات ٤: ٤٠٣.

(٣١) الإنسان الكامل: ١١٣.

(٣٢) الأسفار ٧: ٢٥.

(٣٣) الأسفار ٧: ٢٧.

(٣٤) المصدر السابق: ٣٠.

(٣٥) لعله يظهر من عبارة الإمام أنه في مقام الواحدية لا الأحدية.

(٣٦) هذه التعابير للإشارة إلى مقامات شؤون الذات الإلهية، فالأحدية هي مقام الذات، والواحدية هي مقام الخلق.

(٣٧) آداب الصلاة: ١٨١.

(٣٨) شرح دعاء السحر: ٣٨.

(٣٩) الإمام، في تعليقاته على مصباح الأنس: ٢١٤، يعبر عن هذه المراحل بـ: مقام الأحدية الغيبية، حضرة الواحدية، مقام المشية والفيض المنبسط، عالم العقل، النفوس الكلية، عالم المثال المطلق، عالم الطبيعة.

(٤٠) المصدر نفسه: ٦٦.

(٤١) الإمام يذكر حول النزول الكشفي للقرآن في النزول الدفعي: القرآن نزل جملة في ليلة القدر بطريقة الكشف المطلق الكلي، وأيضاً نزل منجماً في مدة ٢٣سنة في ليلة القدر. (تفسير سورة الحمد: ٣٢٩).

(٤٢) آداب الصلاة: ٩٣.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) تعليقة ناسفة.

(٤٦) مقدمة مصباح الهداية للإمام الخميني: ١٥٢.

(٤٧) رسائل القيصري: ١٧١.

(٤٨) ينكر الشيخ السبحاني انتقاش الجزئيات وآيات الأمر والنهي في عالم المثال والعقول. (مدخل مسائل جديد كلام (فارسي) ٢: ٢٨.

(٤٩) قال نصر حامد أبو زيد: إن القرآن ظاهرة لا يمكن أن يكون لها وجود خارج التاريخ (مجلة كيان، العدد ٥٤؛ ومعنى المتن في الضميمة: ٥٠٤؛ وأيضاً عبد الكريم سروش، بسط تجربة نبوي: ٢٠ ـ ٢١؛ وصراطهاى مستقيم: ١٨.

المثقف المتفيقه

أ. أكبر گنجي (*)

ترجمة: حسن مطر

مقدمة

هناك من ادعى أن الله قد تحدث إليه، وأمره بإبلاغ رسالته إلى الناس، وادعى أن (كلام الله) قد أنزل إليه عبر وسيط، فهل يمكن إثبات هذه الدعوى؟

قد يقال: إنه لا يمكن إثبات هذه الدعوى بأيّ دليل أو برهان، يقول الفلاسفة المسلمون: إن النبوة الخاصة غير قابلة للإثبات؛ لعدم إمكان إقامة البرهان على أمر خاص، فلم يُقِمْ المتدينون على مرّ التاريخ دليلاً واحداً على أن الله قد تحدث إلى شخص بعينه، وبعبارة أخرى: لا يمكن لأي شخص سوى من عايش التجربة أن يدّعي أن الله قد تحدث إليه؛ إذ لا يمكن لغير ذلك الشخص أن يخبر بحدوث تلك الواقعة. وإن الاستناد إلى نفس ذلك الشخص؛ لتبرير ادعائه في ما يتعلق بتكليم الله له، غير وجيه. وإن جعل هذا الادعاء معقولاً بحاجة إلى إثبات عدة مقدمات، وهي:

أ ـ إثبات وجود الله.

ب ـ إثبات أن الله موجودٌ محدَّدٌ شبيهٌ بالإنسان؛ لكي يعقل صدور الكلام عنه، وإلا كان التكلم معه بلا معنى.

ج ـ إثبات أن الارتباط بين الله والبشر هو ارتباط حواري بين المتكلم والمخاطب.

إذا لم يكن إثبات هذه المقدمات مستحيلاً فهو صعب للغاية؛ فإن المؤمنين لم يقدموا دليلاً معتبراً على إثبات هذه المدَّعيات، بحيث يصدق بها جميع العقلاء. كان (برتراند راسل) و(بوبر) فيلسوفين وجوديين، عاشا في القرن العشرين، وكانا ملحدين؛

(*) من النشطاء الصحفيين ومثقفي التيار الإصلاحي.

ويعد (كانت) أحد أكبر عقلاء العالم، ورغم أنه كان يؤمن بوجود الله من طريق الأخلاق إلا أنه أسقط جميع البراهين المقامة على إثبات الصانع من الاعتبار. كما أن التاريخ البشري يثبت تكافؤ أدلة المؤمنين والملحدين، ولم يتمكن أي واحد منهما من إقناع الآخر بما لديه من الأدلة. ومع افتراض إثبات وجود الله بالبراهين المعتبرة فإن المؤمنين لم يقدموا تصويراً واحداً عن ماهية الله؛ فكثير من المؤمنين ينسبون إلى الله أوصافاً وأفعالاً إنسانية؛ وهناك من المؤمنين من ذهب إلى أن الله تعالى شيءٌ آخر لا يمكن وصفه (ineffable)، وإن تشبيهه بالناس مرفوض، قال تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى: ١١)، وقال الإمام علي بن أبي طالب: «كمال توحيده نفي الصفات عنه»[1]. ويرى (پُل تاليش) أن الله موجود متعالٍ، وأنه فوق جميع الصفات الإنسانية، وأنه من غير الممكن وصفه بأدواتنا اللغوية، ويذهب إلى أننا إذا تحدثنا عن الله بنحو ما نتكلم به عن سائر المخلوقات فإننا سنقع في محذور التشبيه (anthropomorphism). وأن بعض العبارات، من قبيل: «تحدث يهوا إلى الأنبياء»، و«أن الله راع لي»، كلمات رمزية، وأن جميع الأوصاف والنسب والأفعال التي تنسب إلى الله هي أمور رمزية (symbolic).

ولو أمكن إثبات الله كوجود محدد شبيه بالإنسان يبقى من المستحيل إثبات تكلم الله مع (شخص بعينه) من الناحية العقلية. ومن هنا علينا أن ننظر إلى أصل المدَّعى برؤية أدقّ.

يدعي النصارى أن الله قد تحول إلى إنسان من خلال حلوله في عيسى المسيح، (أصل التجسيم: The Incarnation)، وكانوا يعتقدون في الوقت نفسه أن عيسى إله كامل. ويذهب المتكلمون من النصارى إلى معقولية مفهوم التجسيم، ولا ريب أنهم يصدقون بمعقولية الاعتقاد بألوهية عيسى، وعليه يكون كلام المسيح هو كلام الله، كما قال تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً**﴾ (النساء: ١٦٤)، وقال تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (القصص: ٣٠). وطبقاً للقرآن فقد تم الحديث بين الله والنبي محمد عبر وسيط، حيث كان جبرائيل ينقل كلام الله إلى النبي[2]؛ فمن هو جبرائيل؟، وما هي صفاته؟

طبقاً للرواية القرآنية فقد حصل أول لقاء بين النبي وجبرائيل في غار حراء، بعد

الانقطاع الطويل إلى الله والتعبد والتهجد فيه. وقد ظهر له جبرائيل في هيئة مهيبة، وعرض عليه كتاباً في حريرة، وقال له: ﴿اقْرَأْ﴾، وبدأ بإنزال كلام الله عليه. وقد تعرضت سورة النجم إلى بيان لقاء النبي مع جبرائيل، حيث شاهده عندما كان واقفاً عند سدرة المنتهى، وهي الشجرة الوحيدة التي أمكنها النمو في صحراء الجزيرة العربية، فحينما كان النبي في غار حراء كانت أشجار السدر قباله، وطبقاً للرواية القرآنية فإن النبي شاهد جبرائيل واقفاً عند آخر شجرة. وطبقاً لبعض الروايات كان جبرائيل يتمثل على هيئة شاب جميل يشبه دحية الكلبي: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ (النجم: ١٣ ـ ١٤). وقد ذهب المفسرون إلى اعتبار جبرائيل موجوداً غير مادي، ولذلك عمدوا إلى تأويل الآية، قائلين: إن جبرائيل من العقول المجردة، وإن سدرة المنتهى من العوالم العلوية، قال العلامة: «إن المنتهى تعني منتهى السماوات»[٣]. وجاء في سورة مريم أن جبرائيل قد تمثل لمريم على هيئة إنسان، قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ (مريم: ١٧). طبقاً للرواية القرآنية فإن جبرائيل موجود يمكن رؤيته على شكل إنسان، وإنه يتحدّث إلى أفراد بخصوصهم، إذاً كل ما يدعيه النبي ﷺ هو أن جبرائيل قد أبلغه كلام الله.

عقلنة المعتقدات الدينية

١ـ إن مشروع عقلنة المعتقدات الدينية غير قادر على إثبات التعاليم والمفاهيم الدينية. وإن أقصى ما يقوم به الفلاسفة والمتكلمون هو عقلنة المعتقدات. وبعبارة أخرى: إن عقلنة التعاليم الدينية صورة من استنتاج أفضل الشروح والتوضيحات (Inference to best explanation)، وهناك الكثير من المعطيات التي تحتاج إلى توضيح، وقد تمّ تقديم نماذج كثيرة في تبين هذه المعطيات، وكل نموذج يحتوي على أفضل أنواع البيان يكون هو المتقدم على النماذج الأخرى، ويتم ترجيحه عليها. ومن باب المثال: إن كل نموذج عن الله يجب أن يبين جملة من المسائل، من قبيل: وجود الشرور في العالم، ومسألة الجبر والاختيار، وغيبة الله عن العالم، وما إلى ذلك. وعليه يتعين علينا أن نرى أي هذين النموذجين يجيب عن هذه المسائل بشكل أفضل، هل هو النموذج الذي يقدّم الله كوجود محدد شبيه بالإنسان، أو النموذج الذي يمنع تحديد الله بحدٍّ أو وصفه بوصفٍ؟ كما أن هناك عدة نماذج متنافسة لعقلنة الوحي، ويجب أخذ قدرتها على البيان بنظر الاعتبار.

منهج تأويل النصوص الدينية

٢ـ يعمد مفسرو النصوص الدينية المقدسة إلى تأويل النصوص المقدسة إذا كانت معارضة للعقل (العلم والفلسفة ونحوهما)، ومن ذلك:

﴿**يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ (المائدة: ٦٤)، ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح: ١٠)؛ ﴿**قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (ص: ٧٥)؛ ﴿**صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً**﴾ (البقرة: ١٣٨)؛ ﴿**وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**﴾ (الأنفال: ١٧)، ويعمد الفلاسفة إلى تأويل جميع هذه الموارد؛ لتعارضها مع العقل الفلسفي الذي ينكر أن يكون الله وجوداً مادياً، ومن هذا القبيل: قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)؛ ﴿**فِي كِتَابٍ لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى**﴾ (طه: ٥٢)؛ ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ**﴾ (التوبة: ١١١)؛ ﴿**مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً**﴾ (الحديد: ١١).

ويذهب الفلاسفة المسلمون إلى أن الله صرف الوجود، الذي لا يتطرق إليه أي إمكان أو افتقار، الحركة والخروج من القوة إلى الفعل، والحركة في جميع الكائنات ممكنة، ولكنها ليست فعلية من جميع الجهات، أما الله فهو فعلية محضة، ولذلك لا يعتريه تغيّر. ومن هنا أخذ المفسِّرون ذوو الميول الفلسفية بتأويل الآيات التي تثبت في ظاهرها التغيّر لله؛ بغية رفع التعارض، من قبيل: «**غضب الله وانتقامه**» (الأحزاب: ٥٧)، والكثير من الآيات الأخرى: «**عداوة الله**» (البقرة: ٩٨)؛ «**مكر الله**» (آل عمران: ٥٤، والأعراف: ٩٩، ويونس: ٢١)؛ «**رعب الله**» (آل عمران: ١٥١)؛ «**إضلال الله للناس**» (النساء: ١٤٣)؛ و«**انتقام الله**» (المائدة: ٩٥).

كما يتم تأويل كل الآيات التي تثبت الجسمية لله، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه: ٥)، وقوله: ﴿**وَتَرَى الْمَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ**﴾ (الزمر: ٧٥).

قال العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: «العرش كما هو المقام الذي يتم من خلاله تدبير أمر العالم، وقد أحاط بجميع الكائنات، كذلك فهو مقام العلم، وعليه فهو محفوظ قبل وجود هذا العالم، وأثناء وجوده، وسيبقى إلى ما بعد رجوع المخلوقات إلى بارئها»[٤].

وجاء في القرآن: ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ**

عَلَى المَاءِ﴾ (هود: ٧).

قال العلامة الطباطبائي: «وكون العرش يومئذٍ على الماء كناية عن أن ملكه تعالى كان مستقراً يومئذ على هذا الماء، الذي هو مادة الحياة، فعرش الملك مظهر ملكه»[٥].

صحيح أن أكثر المفسرين ذهبوا إلى كون الله متشخصاً كإنسان ذو سلطة، ولكنهم ذهبوا في الوقت نفسه إلى كونه غير مادي، ولذلك اضطروا إلى تأويل الكثير من آيات القرآن. فمثلاً: وصف القرآن القلب بوصفه أداة التدبّر والمعرفة، وهذا ما تبناه وأيّده ودافع عنه العلامة الطباطبائي والدكتور بهشتي، وخلافاً للمتقدمين فإن العلم الحديث يرفض هذا المعنى، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ﴾ (لقمان: ٣٤)، حيث يرى الله اختصاص هذه العلوم به دون غيره، وهو ما ذهب إليه الطبري في جامع البيان، والطوسي في التبيان في تفسير القرآن، والفخر الرازي في مفاتيح الغيب، والطبرسي في مجمع البيان، ودافع العلامة الطباطبائي عن هذا المعنى في الميزان، في حين أن علم الأنواء والطب أخذ يعلم هذه الأمور، ولم تعد من خصوصيات الله.

ومن الموارد التي يتعارض فيها العلم والدين سوقُ الملائكة للسحب، كما في قوله تعالى: ﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْراً﴾ (الصافات: ٢)، كما جاء في عدد من الروايات اعتبار الرعد ملكاً يسوق السحاب، ففي بعض الروايات: «إن الرعد مَلَك يسوق السحاب»، فقد أخرج أحمد بن حنبل والترمذي، وصحّحه النسائي، عن ابن عباس، قال: «أقبلت يهود إلى النبي ﷺ فقالوا: أخبرنا عن الرعد ما هو؟ فقال: ملك من ملائكة الله موكّل بالسحاب، بيده مخراق من نار يزجر به السحاب، يسوقه حيث أمره الله، قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: صوته». وأخرج ابن مردويه عن عمرو بن بجاد الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ: «الرعد ملك يزجر السحاب، والبرق طرف ملك يقال له: روفيل». وأخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «إن ملكاً موكّل بالسحاب يلمّ القاضية، ويلحم الرابية، في يده مخراق، فإذا رفع برقت، وإذا زجر رعدت، وإذا ضرب صعقت»[٦]. ولا مندوحة في جميع هذه الموارد من التأويل.

كيف يمكن فهم كلام الله تعالى؟

٣ـ كيف يمكن فهم كلام الله؟

هناك عدة نماذج متباينة لبيان ظاهرة الوحي:

أ ـ النموذج التقليدي الذي يعتبر القرآن بجميع ألفاظه كلام الله الذي أُنزل على النبي بواسطة جبرائيل، وأن النبي قام بإبلاغه إلى الناس.

ب ـ النموذج القائل بأن محتوى القرآن قد أُلهم إلى النبي من خلال جبرائيل، إلا أن جميع ألفاظه هي ألفاظ النبي، وهو مذهب (نصر حامد أبو زيد).

ج ـ النموذج القائل بأن جميع القرآن هو كلام النبي، ولكن بما أن شخصيته شخصية إلهية فإن كلامه هو كلام الله، وهو مذهب (سروش).

د ـ النموذج القائل بأنّ القرآن نتاج النظرة التوحيدية للنبي إلى العالم والإنسان، ومن هنا فإن القرآن بأجمعه هو كلام النبي، وهو مذهب (محمد مجتهد شبستري).

هـ ـ النموذج القائل بأن القرآن حصيلة إدراك وفهم النبي للوجود، وهو مذهب (مصطفى ملكيان).

وأرى أنه بالإمكان إيضاح النموذج الذي يقدمه سروش من خلال الاستفادة من نظرية (فريتوف شون) حول أبعاد الإنسان الأربعة، فإن النبي ـ وفقاً لهذا المبنى ـ من خلال رؤيته الباطنة يتجاوز البُعد الأول (الجسد الذي هو ذو جنبة سطحية وظاهرية)، والبعد الثاني (الذهن mind، وهو أداة الوعي)، والبعد الثالث (النفس soul، فاعلة الوعي)، ليدخل البُعد الرابع من وجوده، المتمثل في الروح (spirit) وساحة عدم التفرّد، وفي هذا البعد يحطم الإنسان قيود الفردية، ويتّحد مع الله؛ لأن الروح فاقدة للتشخص والتفرّد، وإن الروح تتحد وتتعين مع الله الذي لا يحدّه حدّ، وهذا هو ما أشار إليه منصور الحلاج بقوله: «أنا الحق»، وإن التكلم مع البعد الرابع من الوجود هو التكلم مع الله، وعندها يكون الوحي ـ طبقاً لهذا الفهم ـ حديثاً نفسياً، ويمكن تعزيز هذا النموذج ببعض الأحاديث، من قبيل: «من عرف نفسه عرف ربه»، و«عجبت لم يجهل نفسه كيف يعرف ربه»!

إن كلام سروش هو ما ندعيه: «إنه [المولوي] يدرك روح القدس من خلال مراتب وجود مئات البواطن الإنسانية، ويعرفها للآخرين، ويرى الإنسان كبحر عميق ذي طبقات

عديدة، وإن كل واحدة من هذه الطبقات تهمس في الطبقات الأخرى، ويعد ذلك عين همس روح القدس، بل ويعد حتى محاورة الآخرين في المنام حواراً ذاتياً للنفس مع النفس، وبذلك يفتح نافذة أمام فهم آلية الوحي والإلهام؛ إذ يحدث تلاطم عظيم في شخصية النبي عند تلقي الوحي، وتبدأ النفس السامية للنبي بالحديث إلى نفسه الدنيا، وطبعاً إنما يكون ذلك بإذن الله وإشرافه؛ إذ لا يخلو منه مكان، وهو بكل شيءٍ محيط».

ويذهب سروش إلى أن ميتافيزيقية البعد والفراق هي مستند النظرية القائلة بأن القرآن هو كلام الله، في حين أن ميتافيزيقية القرب والوصال هي مستند النظرية القائلة بأن القرآن هو كلام محمد. وفي الميتافيزيقية الأولى يتجسد الله إنساناً منفصلاً عن العالم، خطيباً متخذاً من النبي مكبِّراً للصوت؛ أما في الميتافيزيقية الثانية فإن الله فوق التجسد، وهو عين العالم والنبي، وليس لتكلم الله من معنىً غير وجوده في وعاء محمد بن عبد الله ﷺ، فيغدو كل شيءٍ محمدياً. وهذه الكلمات تذكر بنظرية وحدة الوجود، التي صدع بها العرفاء المسلمون. كما أن برهان الصديقين الذي جاء به صدر المتألهين يثبت عدم تشخص الله، وأنه لا وجود لسواه.

قال سروش: «إذا قلتُ: إن باطن النبي وظاهره واحد في ظاهرة الوحي فإنما أعني أن الله عند الموحدين الحقيقيين حاضر وموجود في باطن النبي بنفس درجة حضوره ووجوده خارج النبي، وعليه أي فرق بين أن يقال بأن الوحي ينزل عليه من خارجه أو أنه ينبثق من داخله؟ فهل الله خارج وجود النبي؟ وهل النبي منفصلٌ عن الله؟ لست أدري ما سبب الغفلة عن قرب الحق من العبد، واندكاك الممكن في الواجب، ليحل محله صورة مطابقة للأصل عن السلطان والسفارة والرعية؟».

هل نظرية سروش كفر وارتداد؟

٤ـ هل هذا النوع من الكلام، الذي هو إعادة صياغة لأقوال وأفكار العرفاء والفلاسفة المسلمين، والذي يقابل معرفة الله عند الفقهاء والمتكلمين، مناهض للدين وارتداد عنه؟

على امتداد التاريخ الإسلامي تنافس كيانان عملاقان: أحدهما: كيان الفقهاء والمتكلمين؛ والآخر: كيان العرفاء والفلاسفة، حيث ذهب الكيان الأول إلى تربع الله

سلطاناً على عرش العالم؛ بينما ذهب الكيان الثاني إلى القول بأن الله هو عين العالم وجميع الوجود، وفي الرؤية الأولى يمكن إقامة علاقة شخصية مع الله؛ أما في الرؤية الثانية فلا يوجد أي تميّز بين الله والإنسان، ويرى فيها الفرد عدم إمكانية انفصاله عن الواحد الأحد.

ولو فرضنا أن التكفير سلاح مؤثر في عالمنا المعاصر لحفظ الدين، ولكنه من صلاحيات الفقيه دون المستير، وهنا سأنقل قصة تاريخية معبّرة عساها تنفع المستير الذي يتلفع برداء الفقاهة: في عهد الحركة الدستورية، وإثر أفعال وسلوكية (تقي زاده)، هرع الكثير إلى مرجعين للتقليد، وهما: الشيخ عبد الله المازندراني؛ والشيخ محمد كاظم الخراساني، وكتبوا لهما رسائل في ذلك، مطالبين بإصدار الحكم بتكفيره، فأكد هذان المرجعان على مخالفتهما لسلوكية السيد حسن تقي زاده، وإسلامية الدولة وقوانين الشريعة المقدّسة، ولذا كتبا بضرورة إلغاء عضويته في المجلس الوطني المقدس، وعزله قانوناً وشرعاً، ومضافاً إلى ذلك طالبا بنفيه من إيران فوراً، وإن أدنى تهاون في ذلك حرام ومحاربة لصاحب الشريعة. وبعد مقتل السيد عبد الله البهبهاني، واتهام تقي زاده بقتله، عمد البعض إلى نشر وتوزيع حكم المرجعين المذكورين على أنه صادر بداعي تكفيره، مما زاد في تفاقم الأزمة، الأمر الذي دعا الحاج محمد علي بادامجي والحاج الميرزا أبا الحسن انكجي إلى استفتاء المرجعين المذكورين حول حقيقة الحكم الذي أصدراه بحق تقي زاده، وهل يقضي بكفره؟ فأجابا بأن حكمهما لا يتضمّن أي تكفير له، وصرّح الخراساني بأن نسبة التكفير لا أصل لها، وإنما الحكم يقتصر على عدم جواز التدخل في مسائل الدولة، وعدم صلاحيته للتمثيل في المجلس الوطني الموقّر، وضرورة نفيه لا أكثر، وكتب المازندراني: «إن الحكم لم يقضِ بتكفيره، وإنما يقتصر على فساد سلوكه السياسي، ومنافاته لإسلامية الدولة، وهو ما ثبت لنا بالأدلة القطعية، وإنه هو الذي أقام المؤتمر السري المنعقد في طهران، أو إنه كان أحد دعائمه الأساسية».

وفي عهد الحركة الدستورية كان بعض العلمانيين والملحدين يذهبون إلى ضرورة الحد من نفوذ المؤسسة الدينية في الأوساط الشعبية؛ للوصول إلى مآربهم. وبعد إصدار الميرزا الشيرازي حكمه الشهير بتحريم التنباك، والنجاح الكبير الذي حققه في هذا المجال، كتب الميرزا آغا خان الكرماني والميرزا ملكم خان رسالة إلى الشيرازي، طالباه

فيها بعدم الاكتفاء بالإنجاز الذي حقق في إلغاء معاهدة التنباك، وأن يمضي بالأمر حتى نهايته، والقضاء على سلطة ناصر الدين شاه، حيث طالباه بتكفير جهاز الظلم ومعاونة الظلم وإطاعة الظالم، وقالا في توجيه مطلبهما: «إن إحياء الدين وحكومة الإسلام رهن بفتوى ربانية»، وبذلك أراد المثقّف الملحد أن يتخذ من أداة التكفير ذريعة لنضاله ضد الاستبداد. وقد ذكر ملكم خان في بيان أول نشاطه في خدمة الشاعر والسائح الإنكليزي (ويلفرد بلانت) أنه لم يكن له من هدف في إصلاحاته المادية سوى إلباسها ثوباً مذهبياً ودينياً؛ ليقنع الناس. ربما أمكن الدفاع عن الاستفادة من التكفير كأداة لمواجهة الاستبداد، ولكن لا يمكن بحال من الأحوال تبرير توظيف التكفير ضد الحرية الفكرية وحرية الوعي.

كما كان لجلال آل أحمد المتنوّر الشهير والمؤثّر في العقد الستيني والسبعيني الميلادي موقف مشابه لموقف ملكم المتأخّر تجاه المؤسسة الدينية والشريعة، فقد كان آل أحمد بحاجة إلى المؤسسة الدينية في مقارعته لنظام الشاه، فكان ينتقد المتنوِّرين بشدّة، ويرى في المؤسسة الدينية الأمل الوحيد في مواجهة الاغتراب، ويرى فيها كنزاً ثميناً لمكافحة الظالمين والفاسقين(٧). وكان يقول: «إن جميع حكام العصر غاصبون في معتقد الشيعة، ولذلك لا يرى الشيعة أنفسهم ملزمين بإطاعة الحكومة. إن المؤسسة الدينية الشيعية ترى من صلاحياتها الذاتية أن تتدخل في السياسة وشؤون الحكومة»(٨). وكان يرخص كل شيءٍ من أجل النضال السياسي، وربما أفتى بالتكفير إذا اقتضى الأمر، حيث يقول: «كان تيار العرفان والتصوف طوال فترة التاريخ الإسلامي في إيران وحتى أوائل العهد الصفوي يتمثل في تيار الارتداد والتنوير..»(٩).

ورغم اتهام تقي زاده باغتيال مجتهد هو أحد أهم قادة الحركة الدستورية لم يفتِ مراجع التقليد بكفره. إن المرجع حينما يصدر حكماً بتكفير شخص يكون قد عمل بما تمليه مسؤوليته، ولكن هل المتنوّر فقيهٌ حتى يسمح لنفسه بإصدار أحكام بالردة والتكفير؟!

إن سروش مسلم يتكلم وفق مبنى العرفاء والفلاسفة المسلمين، وهو مبنى ابن عربي والحلاج والمولوي وصدر المتألهين وغيرهم، وليس بإمكان الفقهاء تكفيرهم، فضلاً عن المتنوّرين، فهل حصل في تاريخ إيران أن حكم متنوِّر بمثل هذه الأحكام ضد

متنوِّر آخر؟!

وقفة مع الأستاذ بهاء الدين خرمشاهي

بُعيد انتشار حوار عبد الكريم سروش حول (كلام محمد) كتب بهاء الدين خرمشاهي مقالاً تحت عنوان: «ردّ على أعداء القرآن»، وقد اتهم فيه سروش بإنكار ضرورتين من ضروريات الدين الإسلامي، وهما: «كون القرآن وحياً»؛ و«نبوّة النبي الأكرم»، بل ذهب خرمشاهي إلى اتهام سروش بعدم العلم بالقرآن، والردة، وعدم الإيمان، وعدم العلم، حيث قال: «إن هذه الزمرة من المجدِّدين الجاهلين بالقرآن، والخارقين للإجماع، يثيرون بعض الأمور حتى لو كانت على حساب ارتدادهم، ويقدمون بعض التأويلات التي لا تساعد على حل المشاكل، وإنما تعمل على مفاقمتها...، إنكم أيها المجدِّدون تفتقرون إلى العلم كافتقاركم إلى الإيمان، أي الإيمان طبقاً للأورثوذوكسية الإسلامية». كما أعلن مجيد مجيدي من جهة أخرى في كلام له «أن المفكرين الذين يطلبون الدنيا يَدْعون النبي شاعراً وجاهلاً، وكما صنعت الجاهلية الأولى يُسَمّون القرآن «أساطير الأولين».

وأنا هنا أعلن عن استيائي مما قاله من يُسمي نفسه متنوّراً، كما أشكو جميع الذين سكنوا أمام كل هذا الجفاء، فلو أننا لم نسكت حينما شكك هؤلاء المتنوّرون في عصمة النبي، وعلم الأئمة بالغيب، وأنكروها، أو حين شككوا بالبديهيات التاريخية، من قبيل: غدير خم، وشهادة السيدة الزهراء عليها السلام، أو من قبيل: ما قام به صاحب هذا القلم المنحرف، حيث اعتبر «زيارة الجامعة الكبيرة» اختلاقاً من غلاة الشيعة، نعم لو أننا لم نسكت إزاء هذا كله لما وصل الأمر إلى الجرأة على النبي والقرآن، حيث يعدّ النبي فرداً عامياً ينطبق عليه ما ينطبق على سائر الجاهلين، ويعتبر القرآن كلام الله نتاجاً بشرياً، ألا فليعلم من يدّعي معرفة بالمولوي، ويقدمه على المعصومين عليهم السلام، أنه كافر وفقاً لحكم المولوي.

إن الحكم بالردّة والتكفير من مسؤوليات الفقهاء، إلا أننا نشهد حالياً خطر أن تغدو هذه الظاهرة الخطيرة من مسؤوليات المتنوِّرين، وأن يبصر النور متنوّر متفيقه. إن لدينا كمية كبيرة من فقهاء التكفير، ولكننا نشكو من شحّة المتنوّرين على المستوى

العام، كي يحدثوا من خلال آرائهم الجديدة الركود العلمي الراهن. وإن كنا في قلق على الدين فعلينا أن نتذكر أن صاحب هذا الدين قد تكفل بحفظه. وإن كنا نخشى من طرح هذه الكلمات على مستوى التديّن فإنني أدعو الجميع إلى الإنصاف، وأتساءل: أية سلوكية هي التي تؤدّي إلى تنفير الناس من التدين؟ هل هي أقوال مبدعين، من أمثال: الدكتور سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، ممن يقدم قراءة أخلاقية ومعنوية وعرفانية عن الدين، أو أقوال وأعمال أولئك الذين يقدمون قراءة فاشية عن الدين؟!

أختم المقال بكلام عميق لمحيي الدين بن عربي، حيث يقول: «اعلم أن الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة على الله، أراد داود بنيان بيت المقدس؛ فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدّم، فشكا إلى الله، فأوحى الله إليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يا ربّ، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟. والغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، وإن إقامتها أولى من هدمها»[١٠].

الهوامش

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١.

(٢) البقرة: ٩٧؛ النحل: ١٠٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٤٩.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٥) الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٩٨.

(٦) الإتقان في علوم القرآن٤: ٢٦٤.

(٧) جلال آل أحمد، غرب زدگی: ٦١ـ٦٢.

(٨) جلال آل أحمد، در خدمت وخيانت روشنفكران: ٢٧١.

(٩) جلال آل أحمد، در خدمت وخيانت روشنفكران: ١٧١ـ١٧٣.

(١٠) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، الفص ١٨، فص الحكمة النفسية في الكلمات اليونسية: ١٦٧.

الهوى أو الهدى

مطالعة نقدية في نظريات سروش حول القرآن

أ. عبد العلي بازرگان(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

تمهيد

قال تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧).

سماحة الأستاذ الكريم الدكتور سروش، قرأت الحوار الذي كان لكم مع الإذاعة العالمية في هولندا بعنوان «كلام محمد»، وأكبرت استقلالكم وشجاعتكم العلمية في بيان ما ترونه صائباً، ولا شك في أن نظرياتكم، حتى في الموارد المخالفة للعقائد العامة، وبما أنها تحرك الركود العلمي، وتثير الإيمان الكامن، يجب أن تحظى بالترحيب، وأن تدعو المفكرين إلى النزول في حلبة التضارب بالآراء، وتبادل الأفكار، والدعوة إلى الحكمة والجدال بالتي هي أحسن؛ للوصول إلى الحقيقة، وفتح المناخ الثقافي المغلق، وإدخال النور إلى مجتمعنا.

وإن قلمي الذي استفاد من أفكاركم، وكتب أحياناً بعض أنواع النقد، وقدم بعض النظريات، يحاول هذه المرة من خلال طرح أسئلة ناشئة عن تعارض استنباطاتي من كتاب الله مع نظرياتكم الأخيرة، عسى أن تثمر هذه البضاعة المزجاة، وأن تغدو بعون الله خطوة متقدمة في الاقتراب من معرفة كلام الوحي.

من هو قائل القرآن؟ ومن المخاطب به؟

يمكن العثور على جواب هذا السؤال خارج البحوث الكلامية والجدل اللفظي،

(*) كاتب ومثقّف إيراني بارز.

وذلك من خلال تلاوة القرآن في ختمة واحدة، فالقرآن صريح في أن النبي لم يكن متكلماً بالآيات حتى ولو لمرة واحدة، بل إنه ﷺ لم يقُل حتى آية واحدة من القرآن الكريم، وطبعاً هناك موارد من قبيل: ﴿قَالَ الرَّسُولُ﴾، و﴿إِذْ يَقُولُ﴾، وما إلى ذلك من نقل كلامه ﷺ، إلا أن من يباشر الكلام هو الله.

قبل سنوات أعطيت نسخة مترجمة من القرآن إلى معلم أمريكي رغب التعرف على محتويات القرآن بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م، وكان أول سؤال بادرني به بعد لقائنا هو: من هو قائل القرآن؟ ومن هو المخاطب به؟

فقد تعود في قراءته للكتاب المقدس أن يجد الحواريين هم المتكلمون مباشرة، أو حكايةً عن النبي موسى وعيسى عليهما السلام، وإذا به عند قراءة القرآن يجد نفسه أمام تنوّع وتغيير مستمر من موضع المتكلم إلى موضع المخاطب، وكذلك التغيير المستمر في الضمائر والأزمنة من الماضي والحاضر والمستقبل!!

وقد أجبته آنذاك بجواب مختصر، ولكن سؤاله بقي يتردد في ذهني حتى هذا اليوم، حيث توصلت إلى الإجابة عنه ببركة الحوار الذي أُجري معكم.

قائل القرآن

إن قائل القرآن طبعاً هو الله، والذي يبين كلامه بضمائر المتكلم المفرد (أنا)، أو المتكلم الجمع (نحن)، أو الغائب، وبأزمنته المختلفة، وفي الوقت نفسه يكون المتكلم أحياناً الملائكة، وتارة الأنبياء، وأخرى نجد أنفسنا نحن من يتولى الكلام، كما في سورة الحمد، أو في طيات الآيات التي تُستَهَلّ بقول: ﴿رَبَّنَا﴾، وأحياناً إبليس، والأعجب من ذلك أن نجد المتكلم أحياناً هو الأرض والسماء والجلود، كما في سورة فصلت: ١١ ـ ٢١، وما شابه ذلك.

وأما المخاطب فإننا نجد التنوع فيه أكثر من التنوع في جانب المتكلم بكثير، وهذا الاستيعاب والشمول لا نشاهده في أي كتاب آخر. وإن هذا التغيير المستمر في الزمان، من الماضي والمستقبل والحاضر، وفي الضمائر (بجميع حالاته الستة)، واختلاف المخاطبين، دليل على أنه إلهي، وأنه خارج دائرة الزمان والمكان، مما يُعجِز الآخرين عن الإتيان بمثله.

أنواع المخاطَبين

إن المخاطب في القرآن، وخصوصاً في السنوات الأولى، هو شخص النبي ﷺ وأهل بيته.

وأحياناً يكون المخاطب هم المؤمنون، حيث يتكلم الله معهم من خلال النبي، وفي هذه الحالة يعتبر الجائي بالقرآن غائباً.

وأحياناً يخاطب الله المعاصر للنبي (أعم من المؤمن والكافر والمنافق) مباشرة، كما في آيات كثيرة.

وفي الكثير من الموارد نجد أن أهل الكتاب وبني إسرائيل هم المخاطبون بالقرآن، وكأن هذا الكتاب إنما نزل لهدايتهم، وأنه نزل مصدقاً ومؤيداً ومقوياً للتوراة والإنجيل.

وأحياناً يخاطب الله جمهور الناس، بغضّ النظر عن عرقهم أو دينهم، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاس**﴾، و﴿**يَا أَيُّهَا الإنْسَان**﴾، و﴿**يَا بَنِي آدَم**﴾، وهي آيات كثيرة، كما وصف القرآن نفسه بأنه ﴿**هدىً للعَالَمِين**﴾، و﴿**كافَّة للنَاس**﴾، و﴿**نَذيراً للبَشَر**﴾، و﴿**رَحْمَةً للعَالَمِين**﴾.

وأحياناً يكون المخاطب هم الملائكة، وأحياناً إبليس، والأرض، والسماء، وجميع الكائنات.

وفي هذه الموارد المتقدمة، أعم من المتكلم أو المخاطب، نجد الله طرفاً في الحوار.

والمدهش أننا لا نجد الله في بعض الآيات متكلماً ولا مخاطباً، وإنما يكون الحوار بين أهل الجنة، أو بينهم وبين أهل النار، وبين أهل النار أنفسهم، أو بينهم وبين أهل الجنة، أو بين الملائكة وأهل الجنة، أو بين الملائكة وأهل النار، وحوار إبليس مع أهل النار، وبالعكس، مع أن القيامة لم تقع بعد، ولا يمكن لغير الله خالق الزمان والمكان أن يكون ناقلاً لهذه الأحوال والأقوال، فكيف يمكن للنبي المحدود بالزمان والمكان أن يكون هو قائل هذا الكلام.

وكما ذكرنا فإنه لم نعثر ولو على آية واحدة في القرآن يظهر فيها النبي بوصفه متكلماً مع الناس وليس ناقلاً عن الله، في حين أن أشعار المولوي وحافظ هي كلامهم المباشر، إلا في ما ندر.

محاور آيات القرآن الكريم

تمحورت آيات القرآن الكريم في خمسة مواضيع، وهي:

١. الماضي (تاريخ الأنبياء والأمم السابقة).

٢. الحاضر (عصر النبي).

٣. المستقبل (أحوال القيامة).

٤. الطبيعة (آيات الله في الآفاق والأنفس).

٥. الشريعة (الأصول والقوانين التي تحكم الحياة الطيبة).

وكل سورة هي تركيب من هذا الانسجام.

ولم يكن لنبي الإسلام الأمي، إلا في ما يتعلق بالموضوع الثاني إلى حدٍّ ما، أيّة معرفة بهذه المواضيع؛ ليكون هو المتكلم والقائل فيها.

ويؤكد القرآن هذه الحقيقة بقوله: ﴿**مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ**﴾ (الشورى: ٥٢)؛ و﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ**﴾ (العنكبوت: ٤٨). وإنه إنما كان تابعاً للوحي فقط، وقد ورد بيان هذه الحقيقة في ثلاث عشرة آية، منها قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي**﴾ (الأعراف: ٢٠٣).

إملاء القرآن

كيف يكون القرآن كلام النبي، والحال أنه أصدر الأمر له بلفظ ﴿**قُلْ**﴾ أكثر من ٣٣٠ مرة؟!

وينقل عن القذافي ـ والعهدة على الناقل ـ أنه قال: «الآن، وبعد أن أبلغ النبي جميع هذه الأوامر، فمن الأفضل أن نحذف جميع كلمات ﴿**قُلْ**﴾ الواردة في القرآن»!!

والعجيب أيضاً أن القرآن ينقل أقوال الآخرين، وجلُّهم من المخالفين، أكثر من ٣٣٠ مرة أيضاً، بألفاظ من قبيل: ﴿**قَالَ**﴾، و﴿**قَالُوا**﴾، و﴿**يَقُولُونَ**﴾ و...؛ ليعلمنا الأمانة في نقل كلمات الآخرين، وإثبات حرية التعبير؛ فينقل كلمات أعداء الله ورسوله بعينها؛ كي لا يكون الحكم من طرف واحد!!

وبعد ذلك هل يمكن القول: إن النبي شخصياً بادر إلى ذلك خلافاً لتعاليمه؟

أسلوب القرآن

هناك آيات في القرآن تدعو القارئ إلى التعجب، وتضطر المفسرين إلى تأويلها على خلاف ظاهرها، فإن أسلوب هذه الآيات في ما يتعلق بالأنبياء عموماً والنبي الأكرم خصوصاً أسلوب تذكير وتربية وتنبيه، بل وحتى تهديد، أكثر منها في التمجيد والمدح!

فقد أمر النبي الأكرم بالاستغفار في ما لا يقل عن أربع مرات في ما يتعلق بالقضاء بين الناس، والصبر على الأعداء، والتوحيد، والقيامة. ومهما حاولنا تأويل وتغيير المعنى المعهود من (الاستغفار) فلا يمكن إنكار أصله.

وأُنذر النبي بأن يكون صبوراً تسع عشرة مرة، منها: ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (الأحقاف: ٣٥)؛ وقوله تعالى: ﴿**اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوابٌ**﴾ (ص: ١٧)؛ وقوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ**﴾ (القلم: ٤٨).

كما أنذر الله نبيّه بقوله: ﴿**لا تُطِعْ**﴾ تسع مرات، محذِّراً إياه من مغبّة إطاعة الكافرين والمنافقين والغافلين والضالين ومن كان على شاكلتهم.

وتبدأ سورة الأحزاب، التي يتعلق جزءٌ منها بالنبي وأهل بيته، بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ**﴾.

وهناك سورة سميّت بسورة التحريم؛ لما فيها من التأنيب لرسول الله، بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ**﴾، في إشارة إلى أن النبي لم يكن مختاراً في جميع تصرفاته الخاصة، فما الظن بأصل الكتاب والوحي.

ولا يقتصر الأمر على التأنيب المتقدم بين الحبيب ومحبوبه، فهناك سورة أخرى، وهي (عبس)، تنتقد النبي على تصرفٍ بدر منه تجاه شخص أعمى أزعج مجلسه بصيحاته «يا محمد»، وقد كان النبي في مجلس هداية مهمّ؛ فقطّب حاجبيه واستاء منه، وخلد هذا النقد عبر التاريخ.

عدم بطلان الإشارات التاريخية في القرآن

سماحة الدكتور، بما أنكم أشرتم إلى رؤية السيد الطالقاني في تأييد نظريتكم

فها نحن نعرض أمامكم نص كلامه في تفسير سورة (عبس) بشأن رسول الله، حيث يقول: «إن شخص النبي كان في دعوته ورسالته خاضعاً للوحي، الذي كان يراقب أدق تفاصيل أفكاره وتصرفاته، وهذا دليل قاطع على أنّ وحي الأنبياء لم يكن من نوع الكشوف والإلهامات العادية، وكذلك فإنه ليس من مبدأ اللاشعور، الذي يعوّل عليه علماء النفس المحدثون في تفسير كلّ ظاهرة نفسية، والذي يعدونه مفتاحاً لحلّ أسرار الوحي، إن مبدأ الوحي في عملية إبلاغ الرسالة الإلهية وتقدّمها كان يراقب النبي المسؤول المباشر عن الرسالة، بحيث يرصد أفكاره وأطواره وحركاته، وحتى نظراته وتعبيرات وجهه». في حين إنكم تقولون: «إن ما يقوله القرآن حول الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العملية في الأرض ليس من الضروري أن يكون صحيحاً»، كما قلتم في موضع آخر: «إذا تلوتم القرآن تشعرون أن النبي جذلٌ أحياناً، فيقطر لسانه فصاحة، وفي أحيانٍ أخرى ضَجِرٌ، ويتكلم بلغة عادية جداً».

أما ما يقوله الله بشأن الوقائع التاريخية وسائر الأديان في القرآن فهو صريحٌ: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ﴾، وليس أساطير يتناقلها الناس من محفوظاتهم عبر التاريخ[1]. وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢)؛ وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤)؛ وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء القُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ (هود: ١٠٠).

وبشكل عام فإن القرآن يعتبر جميع قصص الأنبياء من كلام الله، وأنه هو الذي ذكرها للنبي مباشرة، ودعاها بـ «القصص الحق»، وليست أموراً رمزية وأُسطورية.

وقد شمل الله نبيه بعفوه؛ بسبب إذنه للمنافقين في التخلف عن الحرب، حيث كانوا يستأذنونه بمختلف الأعذار والحجج؛ فيأذن لهم بحسن نية وطوية، وذلك في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٤٣).

سماحة الدكتور، إذا كان النبي هو الموجد للوحي فكيف يمكننا تفسير هذه الأدلة الواضحة، والتهديدات الشديدة والكثيرة، كما في قوله تعالى: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا

تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٣٨ ـ ٤٧)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أوحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأذَقْنَاكَ ضِعْفَ الحَيَاةِ وَضِعْفَ المَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ (الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥).

النبوة والشعر

ذكرتم من خلال الاستفادة من الاستعارة الشعرية لبيان مسألة الوحي أن الوحي (إلهام)، وهو نفس التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء وأن الوحي أعلى درجات الشعر، وأن الشعر أداة معرفية، فالشاعر يستشعر مصدراً خارجياً يلهمه الشعر، ويمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدةً للناس.

وأنا لا أنكر دور الشعر الإيجابي، وكذلك الأدب وأنواع الفنون، في تلطيف الروح الإنسانية وتعزيز أهدافها وغاياتها. وكذلك أعلم أن وظيفة الشعر الراهنة تختلف في بعض أنحائها عما كان عليه في العصر الجاهلي. ولكنْ بما أنني أجد التعرف على الوحي من خلال الاستعارات الشعرية متعارضاً مع ما يؤكد عليه القرآن في التفكيك بين هذين المسألتين أخشى أن يؤدي مثل هذا التمثيل والتشبيه والاستعارات إلى التدني بالوحي إلى مستوى التصويرات الذهنية عند البشر.

وأنتم تعلمون أن نسبة الشعر إلى النبي كانت هي التهمة التي وجهها المشركون إلى النبي الأكرم ﷺ، وقد صرح القرآن قائلاً: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ * لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيّاً وَيَحِقَّ القَوْلُ عَلَى الكَافِرِينَ﴾ (يس: ٦٩ ـ ٧٠).

لقد اعتبرتم الشعر إلى جانب العلم والفلسفة أداة معرفية، وأنه يلهم إلى الشاعر من مصدر خارجي، إلا أن القرآن يرى أن هذا المصدر ليس سوى أوهام وتصوّرات وتخيلات بعيدة عن الواقع، قال تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (الشعراء: ٢٢٤).

وإذا ظهر شعراء، مثل: سعدي، وحافظ، والمولوي، وأمثالهم في بقاع أخرى، وصدرت عنهم كلمات تربوية معبّرة، أو استلهموا من مصادر إلهية، وتمسكوا (بحبل الله)، أو (بحبل من الناس)، ودافعوا عنهم بوجه الظلم، فإن تاريخنا حافل بالشعراء الذين وظّفوا شعرهم في مدح السلاطين، ولعق موائدهم، والتستر على مظالمهم.

آلية الوحي العام

ذكرتم في بيانكم لمسألة الوحي رؤيتين عن الوحي، هما:

١ـ الرؤية التقليدية، التي ترى القرآن بأجمعه كلام الله، الذي لا يتطرق إليه الخطأ، وتعتبر النبي بمنزلة مسجل الصوت، الذي يكرر ما يهبط عليه من الإلهامات.

٢ـ رؤية المجدِّدين، الذين يرون القرآن كلام النبي، وأنه في ما يتعلق بمسائل العالم والمجتمع الإنساني قابل للنقد والتخطئة.

ومن الواضح أن الله تعالى في القرآن يُصدِّر أفعاله بضمائر من قبيل: «إني»، و«أنا»، وما إلى ذلك؛ وأحياناً بضمائر من قبيل: «إنّا»، و«نحن»، وغير ذلك. والعجيب أنه تعالى يذكر الوحي بضمير (نحن) ثلاث وثلاثين مرة، إلا في مورد واحد، من قبيل: «أوحينا»، و«نوحي»، و«نوحيه»، و«نوحيها»، و«وحينا».

فما هو الفرق بين ضميري المتكلم المفرد والجمع في ميكانيكية الوحي؟ ولماذا قرن الوحي بـ «نحن»؟ فمن هم المرادون بلفظ «نحن»؟

ربما أمكننا التقرّب من المسألة من خلال ذكر مثال بسيط: حينما يقول مدير مدرسة: «لقد قبلنا هذا العام مئة طالب» لا يفهم السامع من ذلك أن هذا المدير قام شخصياً بقبولهم، بل إن الذي قام بذلك كادر الإدارة في المدرسة، من المدراء والمدرسين والعاملين فيها، تحت إشراف وتخطيط المدير من جهة، وجهود ومساعي المقبولين من جهة أخرى.

وكذلك الحال في مدرسة الوجود يعتبر الأنبياء والأولياء الصالحون طلاباً متفوقين، نجحوا في دخول مدرسة السعادة ورضا الرب، مع فارق أن دور المدير في مدارس الدنيا محدود ومعيّن، وهو سبب إلى جانب سائر الأسباب، في حين أن دور (ربّ العالمين) دور مطلق وشامل ومبدع وموجد لبقية الأسباب.

وإنكم بإدخال الأحاسيس والحالات النفسية للنبي، وحتى تأثير سروره أو حزنه، في نصّ القرآن، قد قسمتم هذا الكتاب في الحقيقة إلى قسمين: إلهي، متعلّق بمعرفة الله، والآخرة، والأخلاق؛ وتاريخي واجتماعي، يمكن إبطاله ووقوع الخطأ فيه، واعتبرتم النبي تلميذاً متفوّقاً، يعمل على نقل بعض نظريات مدير مدرسة الوجود.

وبما أن الضمير «نحن» في آلية الوحي يظهر دور الخالق (مشيئة هدايته الحكيمة ورحمته) في تحريك القوى، وأسباب الوحي (جبرائيل الأمين)، وشخص الرسول، جزءاً من الضمير «نحن»، وثمرة ونتيجة لهذا المحصول، وهو بوصفه أميناً على الرسالة، ومأموراً بإبلاغها إلى الناس، لا يمكنه أن يكون حاملاً لجزء من تلك الرسالة، وأما الجزء الآخر فيسمح لنفسه بالتصرف فيها، بأن يصوغها بلغته وأسلوبه والعلوم التي تعلمها من بيئته.

لو أن الطالب المتفوّق في مدرسة الوجود كان له دور مشابه لسائر الطلاب في مدارس الدنيا في نهاية الدراسة لأمكنه أن يشق لنفسه الطريق الذي يحلو له، إلا أن النبي بوصفه حامل أمانة النبوّة وهداية الآخرين فإن المنطق يحكم باستحالة أن تكون تعاليمه مزيجاً من الجهات البشرية وحالات السرور والحزن من جهة والجهات الإلهية من جهة أخرى.

(أنا) محمد في خدمة (الوحي) الإلهي

هل الدين والكتاب السماوي نتاج ما تفتقت عنه الذهنية المبدعة للنبي، وقد تكوّنت بعد البحث والتجارب الطويلة والأفكار والجهود في حلّ المعضلات الاجتماعية؛ بتأثير من الإلهامات الإلهية على نحو تدريجي؟

و هل المنشأ والمحور والهدف هو شخص النبي، وأنه هو المبدع للوحي والموجِد للقرآن؟

إن هذه الرؤية تتناقض بصراحة مع بعض آيات القرآن، التي ترى أن آلية نزول الوحي مستقلة بالكامل عن التجربة والجهود، وحتى إرادة النبي، ومنها قوله تعالى: ﴿**لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩).

وقد اعتبر العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان هذه الآيات جملة معترضة

تهدف إلى عملية تربوية تدعو النبي إلى عدم التقدّم على الوحي قبل بلوغ نهايته، كما يفعل المعلم حيث ينصح التلميذ بعدم المبادرة إلى السؤال أثناء إلقاء الدرس، وهذا التمثيل من العلامة، وإن كان يثبت استقلالية الوحي عن ذهن النبي وحافظته وحواسه، وحتى لغته، ولكنه مع ذلك يبقى قياساً لما هو إلهي على ما هو بشري.

ويمكننا العثور على الفهم الأدق والأكثر فنية وعلمية لهذه الآيات في تحليل مالك بن نبي، الكاتب والمجدد والمفكر والمناضل الجزائري الكبير في كتابه «الظاهرة القرآنية»، حيث بيّن التناقضات بين وحي القرآن و(أنا) محمد أو كفاءاته الطبيعية وبين الحالة التي تعدّه لتقبل الوحي، وإليك نصّ ما قاله مالك بن نبي: «لقد كان النبي في مستهل دعوته يُجهد ذاكرته وهو يعاني حالة التلقي، لكي يثبت الآيات كما نزلت، وتلك حالة غريزية تلقائية تحدث لأيّ إنسان ينصت لآخر، وهو يريد أن يحفظ كلامه، فهو يكرره في نفسه، فالتكرار في الحقيقة عمل تدريبي للذاكرة غريزي أساسي، فهو لهذا يصدر طبيعياً عن الذات نفسها، أياً كانت درجة وعيها، فالآية المذكورة تأتي بما يضاد هذا السلوك الطبيعي، إذ يطلق النبي لإرادته العنان إلى مدى معين، حتى يحفظ بالتكرار ما تفجّر في مجال عقله، فأثاره جرسه وأيقظه، والآية تهدف إذن إلى مصادرة حريته في استخدام ذاكرته، وبذلك لا تتجاهل الآية حرية اختيار النبي وإرادته أن يدرّب ذاكرته فحسب، بل تتجاهل أيضاً القانون النفسي لوظيفة التذكر نفسها، وهكذا نلاحظ مناقضة مزدوجة بين الظاهرة القرآنية وبين الذات المحمدية، وهذه المناقضة المزدوجة لإرادة النبي، ولقانون وظيفة التذكر، تثبت بوجه خاص تفرّد ظاهرة ذات مجال مطلق مستقل عن العوامل النفسية والزمنية، وبهذا تؤكد خاصيتيّ السمو والإطلاق للظاهرة القرآنية»[٢]. إن هذه الظاهرة شبيهة بكتابة نصّ علمي من قبل شخص أمي بعد إخضاعه للتنويم المغناطيسي، أو الذي يسير أثناء النوم ويسلك طريقه عبر الممرات المتعرجة دون أن يصطدم بالجدران، وكأن أعضاءه تسير بتوجيه جهاز سيطرة وتحكم من بعد. فهل يمكن القول: إن النبي في أخذ الوحي ونقله كان شبيهاً بجهاز التسجيل والإرسال؟

مهما اعتبرنا صفاء ذهن النبي وخلوصه وقوة حافظته لا يمكننا أن ننكر نسبية ظرفية إدراكه وفهمه الإنساني وتأثير الخلفيات التجريبية والتربوية في ما يفهمه. وفي هذه الصورة يكون الوحي بمنزلة الماء الرقراق الذي يتخذ صبغة وشكل الوعاء الذي يحتويه،

وكأن كلام النبي يعتبر فهماً لكلام الله وإدراكاً نسبياً مع الالتفات إلى أميّته، وليس عين الكلام الإلهي وما أنزل لهداية البشر حتى آخر مراحل الرسالة.

مطالبة القرآن النبيّ بالتأني وعدم التسرّع

قال تعالى: ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ (طه: ١٤).

وهذه الآية حالها حال الآية ١١٦ من سورة القيامة، حيث تدعو الرسول إلى عدم التسرع في قراءة ما يُلهم إليه قبل انقضاء وحيه، وتحثه على طلب الزيادة في العلم.

فإذا اعتبرنا محتوى الوحي نتاج أفكار النبي وتجاربه، وجهوده السياسية والاجتماعية، فهل يكون هناك من معنى لمثل هذه الآيات؟

وأيُّ منطق يقبل فرض القيود على الذهن الخلاق والمتوقد والمتحفز ويأمره بعدم التسرع؟! وفي هذه الصورة كيف يمكننا تفسير الحقائق العلمية الكثيرة التي لم يكن لدى المعاصرين للنبي أي علم بها؟

يقول الطبيب الفرنسي «موريس بوكاي»: «إذا أخذنا مستوى ما بلغته العلوم في عصر محمد بنظر الاعتبار لم يعد بإمكاننا أن نصدق بأن القرآن نتاج بشري؛ وذلك لما يحتويه هذا الكتاب من الحقائق العلمية في الكثير من مضامينه، وعليه من المعقول جداً عدم الاكتفاء باعتبار القرآن وحياً فحسب، بل ويجب علينا أن نضع (الوحي القرآني) في مرتبة ممتازة جداً؛ لما يتمتع به من أصالة مضمونة في إثبات الحقائق العلمية التي لم يؤمن بها العلم الحديث إلا من خلال البحث والتحقيق بعد أن كان يعدها تحدّياً للفرضيات البشرية».

آليات المحافظة على الوحي

قال تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً**﴾ (الجن: ٢٦ ـ ٢٨).

ونستنتج من هذه الآيات ما يلي:

١ـ إن الله يجعل رصداً، من قوّة أو ملك، على من يتلقى الوحي من الرسل؛ ليتم إبلاغ ما ينزل عليهم وحياً إلى الناس دون نقص أو زيادة أو تدخل من قبل ذهن الرسول وفكره.

٢ـ إن هذا الرصد لا يقتصر على حفظ مسار الوحي إلى حين بلوغه إلى الناس، بل يتعداه إلى مبدأ صدوره، وإلى من يتلقى الوحي، يعني جبرائيل.

٣ـ إن الظرفية الذهنية لمن يتقبل الوحي، ومقدار معلوماته وتجربته في الحياة، معلومة لمن ينزل الوحي، وهو محيط بأفكاره، ولذلك يمكنه أن يحول دون نفوذ هذه النظريات الشخصية والفهم الخاص لهم، ويمنع من تدخلهم في محتوى الوحي.

٤ـ إنّ عدد الأشياء، أي النظام المقداري لكل شيء، ومنه الوحي ومباحث الهداية، معلوم عند الله، وهي مقدّرة عنده؛ وعليه لا يمكن أن يكون الوحي تابعاً لاستنباطات وأذواق مستقلة وغير متوقعة، وخارج النظم التقديري للفرد المتلقي. قال العلامة الطباطبائي في ذيل هذه الآيات في تفسير الميزان: «يدلّ على أن الوحي الإلهي محفوظ من لدن صدوره من مصدر الوحي إلى بلوغه الناس، مصون في طريق نزوله إلى أن يصل إلى من قصد نزوله عليه...؛ وذلك ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم دون تغيير أو تبديل...، وأما مصونيته في مسيره من الرسول حتى ينتهي إلى الناس فيكفي فيه قوله: ﴿مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾، على ما تقدم من معناه».

ضمان الحفظ الأبدي تجاه العوامل المضادة

مضافاً إلى الآيات ٣٦ ـ ٢٨ من سورة الجن، التي تبيّن آلية الحفاظ على الوحي من طريق الرصد، هناك آيات أخرى في ضمان سلامة الوحي من تدخل الأسباب الخارجية، ونشير في ما يلي إلى أهمها:

١ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

في هذه الآية القصيرة يتم بيان الحفاظ على الوحي من عدة طرق أدبية، فإن جميع أدوات التأكيد المستعملة في هذه الآية تثبت مدى أهمية موضوع الحفاظ على الوحي.

فالمراد من الضميرين «إنا» و«نحن» في هذه الآية هو الله والملائكة، أي جميع العوامل والأسباب والقوى المؤثرة في تدبير عالم الوجود، المشاركة في الحفاظ على

(الذكر)، وهو القرآن، تجاه محاولات إبطاله وتحريفه.

والمراد بالحفظ هو الحفظ المطلق والدائم منذ نزول الوحي إلى قيام الساعة، سواء على مستوى الوعاء الذي تقبل الوحي واحتواه، وهو قلب النبي، أو القالب الزماني بعد إبلاغ الآيات وتلاوتها على الناس إلى آخر الزمان، وهذا ما توضحه الآية التالية بشكل أفضل.

٢ـ قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤١ ـ ٤٢). وقد ورد في عبارة «الميزان»: «من بين يديه ولا من خلفه، أي زمان النزول وما بعده إلى يوم القيامة، أي إنه في جميع الأحوال لا تناقض في بياناته، ولا كذب في أخباره، ولا بطلان يتطرق إلى معارفه وحكمه وشرائعه، ولا يعارض ولا يغيّر بإدخال ما ليس منه فيه، أو بتحريف آية من وجه إلى وجه»، وأما ماهية آلية هذه المحافظة فهي مجهولة لنا، ويكفينا أن نعلم هذا المقدار، وهو أن لهذا القرآن معنى وحقيقة سامية محفوظة في (اللوح المحفوظ)، قال تعالى: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢).

إن حوادث غير متوقعة، من قبيل: إفك عائشة، وحرب الأحزاب، وقضية أبي لهب، وأساليب المنافقين، وأمثال ذلك مما ينظر إليه كحوادث غير متوقعة، والتي كان لها تأثير ودور في تكوين القرآن، كلها محامل ومصاديق لإبلاغ الرسالة، ولو لم تقع هذه الحوادث لتم نقلها في قالب أحداث أُخرى.

إننا لو ذهبنا إلى اعتبار الشرائع الإلهية تابعة للمتغيرات التدريجية والشخصية وتجارب الرسل التاريخية مئة بالمئة فسوف نقع في تناقض في تفسير ما يستعرضه القرآن من بيان حياتهم.

العلوم الدقيقة تثبت النظم الفعلي في القرآن

هل ترتيب السور الذي نراه في القرآن الذي بين أيدينا كان بأمر الله وبإشراف خاص من النبي، وأن لهذا الترتيب قداسة خاصة وغيبية، أو أن وراءه تدخل واجتهاد من الصحابة؟

إذا كنا في السابق نواجه مشكلة في إثبات حقيقة وحي القرآن بجميع أجزائه من

خلال الفلسفة والكلام والعرفان والأدب فقد تذللت هذه العقبة في العصر الحاضر عن طريق العلوم الدقيقة، وخاصة من خلال الرياضيات والإحصاء، والاستعانة بالحاسب الآلي والأدوات الإلكترونية، حيث يمكن الوصول إلى نتائج تختلف اختلافاً ملحوظاً عن نتائج أبحاث العقل النظري؛ إذ لا يوجد في هذه الطريقة تدخل للأذواق، وإن الأعداد والأرقام القطعية تضطر المنصفين إلى الإذعان والتسليم.

لقد أدت رؤية المحقق المصري (رشاد خليفة) في كشف المفتاح الرياضي للقرآن إلى اكتشاف حقائق غير قابلة للإنكار، وإن كان قد أخذ في ما بعد يغرق في الادعاءات الباطلة، وإن بعض النتائج التي توصل إليها مشكوك فيها، فقد أثبت، من خلال حاصل الضرب المشترك بين العدد ١٩ و٢٩، وهو عدد السور المبدوءة بالأحرف المقطّعة؛ ومئات الشواهد الإحصائية لإثبات هذه المسألة؛ والمسائل الرياضية الكثيرة التي قام بها هو وتلاميذه، ومنها: العلامة المدهشة بين الأعداد: ٧ و٩ و٤؛ وما إلى ذلك في القرآن، أثبت عدم إمكان تغيير مكان أية كلمة في القرآن.

وقد واصل الدكتور السيد محمد فاطمي، أستاذ الفيزياء في جامعة طهران، هذه التحقيقات في إيران حتى بلغ بها النهاية، وتم طبعها في عام ١٣٧٢ تحت عنوان «الآية الكبرى»، وضمّنه عشرات الجداول ومئات الروابط الرياضية المذهلة.

وأشار الكاتب المصري (عبد الرزاق نوفل) في كتابه «الإعجاز العددي للقرآن» إلى قرابة ١٥٠ رابطة، أو المساواة العددية في القرآن، كالمساواة بين الأضداد: الدنيا والآخرة، الصبروالشكر، المرأة والرجل، الشيطان والملك، وما إلى ذلك. وكذلك تكرار كلمة (يوم) حيث ورد ذكرها ٣٦٥ مرة، وهو مجموع أيام السنة، وتكرار كلمة (شهر) إثنا عشرة مرة، وهو مجموع أشهر السنة، وما إلى ذلك مما يثبت هذه الحقيقة اللاحبة.

كما توصل كتاب «سير تحول قرآن»، الذي هو محاولة للكشف عن ترتيب نزول آيات سور القرآن بأسلوب آخر، دون افتراضات سابقة أو تحميل للنظريات أو الميول الاعتقادية، إلى نتائج تثبت أنه كان لعدد الكلمات والآيات النازلة على وعاء ذهن النبي طوال ثلاثة وعشرين سنة مدّة الرسالة ـ سواء في المدّة التي لم يكن فيها مع النبي سوى الإمام علي وخديجة في المرحلة السرية، أو عند الجهر بالدعوة، حيث عمّ الإسلام شبه

الجزيرة العربية وكان في كل شهر منها حرب أو حادثة اجتماعية أو مناسبة ـ في جميع الأحوال وتيرة تصاعدية واحدة، و(كيل) ثابت، مما يثبت استقلال الوحي عن التجربة الداخلية والخارجية للنبي!

عزيزي سماحة الدكتور سروش، أستميحك عذراً على إطالة الكلام، وأدعو لكم بالصحة والسعادة، والسبق إلى نيل المغفرة والرحمة الإلهية، وأختم كلامي بالآية التي بدأت بها: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُواْ الألْبَابِ * رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الوَهَّابُ**﴾ (آل عمران: ٧).

الهوامش

(١) انظر: سورة هود، الآية ٤٩: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾.

(٢) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

لولا سكوت العلماء لما تمّ التطاول على النبي والقرآن[1]

أ. مجيد مجيدي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

أشكر الله أن شنف أسماعنا بـ (ترنيمة العصافير) وسط ضجيج من الأصوات النشاز. لا أتحدث عن الواقع الإيجابي لهذا الفيلم في هذا المدة القصيرة على مختلف الفئات وأنواع المخاطبين، ولكنني أقول لأولئك الذين رأوا في هذا الفيلم موضوعاً مكرراً، وأنه لا يحمل رسالة جديدة: «لا أرى حرجاً في التصريح بأن هذا الفيلم كسائر الأفلام التي أخرجتها سابقاً، من قبيل: (أولاد السماء)، و(صبغة الله)، و(المطر والصفصاف)، يدور حول محور الفطرة الإنسانية الطاهرة.

دون الرجوع إلى المعنويات في كافة أنحاء الأرض سيتحوّل الناس إلى ذئاب كاسرة، بل إن الذئاب الكاسرة ستخجل من صنيعهم ووحشيتهم. في الظروف الراهنة التي نشهد فيها ابتعاداً عن الله، ويشهد التاريخ أن كل عمل سيغدو مباحاً، في مثل هذه الظروف أجد أن على الأحرار أن يقلقوا، ومن بينهم الفنانون الأحرار، دون خوف من اتهامهم بالاجترار والتكرار، فلو كان التكرار مذموماً لتوجه هذا الاعتراض أولاً إلى الأنبياء أنفسهم، حيث كرروا على مرّ القرون والعصور كلاماً مكرراً يحمل نفس الرسالة ذات المحتوى الواحد، والذي يتلخص في الرجوع إلى المعنويات.

عندما يُعرض (ترنيمة العصافير) في برلين، ويحظى باستقبال مختلف المشاهدين وأنواع الناقدين، ويتفاعلون ويتحمسون له بشدة، يزداد يقيني بأن الأخلاق والمعنويات هي

(*) مخرج إيراني معروف.

ما نفتقر إليه في عصرنا، وهذه المسألة لا تخص جغرافية بعينها أو بلداً بعينه.

أُقرّ بأنني مدين في هذا النجاح والاستقبال الكبير إلى الدين الإسلامي، وها نحن على أعتاب ذكرى وفاة النبي الأكرم ﷺ، فأنا أشعر بأني مدين إلى الرسول، حيث وبعد مضي قرون لا زلت أسمع نداءه وهو يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». أنا مدين لرسول الرحمة الذي أقام دينه على أسس ودعائم الفطرة الإنسانية الطاهرة، فقال: «كل مولود يولد على الفطرة» حتى إذا كان أبواه كافرين أو مشركين، وأنا مدين إلى النبي الذي عاش مظلوماً في عصره، ولا يزال مظلوماً في عصرنا.

فإذا كان النبي في الجاهلية القديمة يتعرض من قبل المجانين إلى القذف بالحجارة، وكسر رباعيته، وشقّ جبهته الشريفة، وإذا كان الملأ من قريش قد قذفوه بأنه شاعر ومجنون، فقد تكرر الأمر في الجاهلية الحديثة أيضاً؛ حيث أخذ الجاهلون يوجّهون له الإهانات عبر رسوم الكاريكاتور، ويتهمه العلماء من طلاب الدنيا بأنه شاعر ومجنون، وكما في الجاهلية القديمة يعتبرون القرآن أساطير الأولين.

عندما قاطعت (مهرجان الأفلام) في الدانمارك؛ اعتراضاً على هتك حرمة نبي الرحمة، رأى الكثير في هذه المقاطعة دوافع سياسية، حيث بلغ الأمر بهذا العالم أن ينقلب المعروف منكراً والمنكر معروفاً، وكل ما لم يَرُقْ لأمزجتنا نسبناه إلى دائرة مزعومة.

فلو دافع شخص عن معتقداته دعَوْه تابعاً؛ وإذا آثر الدعة، وترك مقدساته عرضة للهتك والإساءة؛ عدُّوه متحرراً. وهنا أقول وأعلن بأني لم أتخذ تلك الخطوة من موضع الدفاع عن دولة أو حكم؛ فأنا غريب عن السياسة، وبعيد عنها بالمرّة، بل اتّخذتُه كفردٍ مسلم، وفنان ينتمي إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، ومن هنا أعلن عن عميق استنكاري لما قاله من يصطلح على نفسه مستنيراً، وأشكو إلى الله كل الذين سكتوا أمام هذا الجفاء الكبير.

لو لم نكن مسيَّسين فلماذا تثار كل هذه الضجّة إذا قام بعض صغار المجانين برسم الكاريكاتور، مسيئين لنبينا ﷺ من الأجانب، في حين لا يطرف لنا جفن إذا قام واحد ممن ينتمي إلينا بكيل أسوأ التهم إلى نبينا وكتابه العظيم، إلا صوتين خافتين من هنا أو هناك!

لو أننا لم نسكت حينما أنكر هؤلاء المستيرون في يوم ما عصمة الأئمة وعلمهم بالغيب، وشكّكوا في الثوابت التاريخية، مثل: غدير خم، واستشهاد سيدتنا فاطمة الزهراء عليها السلام، وكتب صاحب هذا القلم المنحرف واصفاً الزيارة الجامعة الكبيرة بأنها من صنع غلاة الشيعة، لما وصل الأمر إلى الإساءة إلى النبي والقرآن، واعتبار النبي شخصاً عامياً حاله حال سائر الناس في العصر الجاهلي، واعتبار القرآن نتاجاً بشرياً...

ليعلم الذي يدعي معرفة المولوي ويقدمه على المعصومين عليهم السلام، أنه كافر بحكم المولوي نفسه، حيث يقول ما معناه: إن القرآن، وإن كان قد جرى على لسان النبي، ولكنه قول الله، ويكفر من ينكر ذلك، إن القرآن هو نغمة الله التي صدحت بها الأوتار الصوتية لمحمد بن عبد الله.

الهوامش

(١) الكلمة التي ألقاها المخرج السينمائي مجيد مجيدي في (مهرجان فجر للأفلام)، بعد استلام جائزة على إخراجه فيلم (ترنيمة العصافير).

القصص القرآني

دراسة نقدية لآراء «خلف الله» حول «القصة الأسطورة»

السيد محمود طيّب الحسيني (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة

يعتبر الدكتور محمد أحمد خلف الله أول من طرح قضية أسطورية بعض القصص القرآني، وذلك في مقام دفاعه عن القرآن الكريم أمام شبهات المستشرقين ورد قولهم بعدم صدق وعدم واقعية الكثير من الوقائع التاريخية التي أتى بها القرآن في ما أشارت إليه من أسماء أو أحداث.

قد يكون محمد خلف الله أول من طرح هذه القضية بهذا الشكل الواضح والمكثف، حيث طرحها في رسالته لنيل درجة الدكتوراه تحت عنوان «الفن القصصي في القرآن»، لكن القضية تجد لها جذوراً في الكثير من كتب المفسِّرين، أمثال: الفخر الرازي في تفسيره، وأبو مسلم بحر الأصفهاني في أقواله، وكلٌّ من النيشابوري في غرائب القرآن، والشيخ عبده في تفسير المنار.

يخلص محمد خلف الله بعد تحليله الأدبي للآيات التسع التي وردت فيها عبارة «أساطير الأولين»، وبالاستعانة بما طرحه أمين الخولي في تفسيره، إلى أن استعمال القرآن واستعانته بالأسطورة أو القصة الأسطورة بنسج أحداث وصنع شخصيات لا واقعية لها غير مردود عليه، وليس يمس بصدقه؛ لأن غرض القصص القرآني في كليته هو الهداية والتربية والإرشاد إلى الطريق والمعتقد الصحيح، وما دام القصص الأسطوري أسلوباً في التربية ورد العقول إلى رشدها فهو مبرر ومعتبر.

ولم تلقَ هذه النظرية بالجملة قبولاً ولا استحساناً في أوساط علماء الدين والمهتمين

(*) باحث متخصّص في علوم القرآن الكريم.

بالدراسات القرآنية، حيث وجَّه فهد الرومي انتقادات طالت شخص خلف الله في كتابه «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر»، كما تعرض لها بالتحليل كلٌّ من عبد الكريم الخطيب، ضمن فصل خاص في كتابه «القصص القرآني في مفهومه ومنطوقه»، وكذا عبد الجواد الحمص، في «أباطيل الخصوم حول القصص القرآني»، كما كانت ضمن أبحاث باللغة الفارسية للعديد من المهتمين، أهمها: انتقادات السيد أبو القاسم الجرف في ثنايا كتابه «مبانى هنرى قصه هاى قرآن».

والمقالة الحاضرة تسعى إلى مناقشة نظرية خلف الله انطلاقاً من نفس المنهج الذي اتبعه، أي التحليل الأدبي للآيات، من دون استثناء ما اعتمده من مراجع وما استند عليه من منابع، مع محاولة تجنب نقد النظرية من وجهات وأساليب أخرى مع كثرتها.

د. خلف الله والبعد الأدبي في القصص القرآني

طرح خلف الله فكرته حول أسطورية القصص القرآني ضمن الفصل الثاني من كتابه تحت عنوان «ما هي القصة؟ وهل في القرآن قصة فنية؟».

وقبل الخوض في تقسيمات القصة، وبيان أنواعها، سارع إلى التأكيد على أن القصص القرآني بالمطلق أدبي، ومحاولاً تعريف القصص الأدبي قائلاً: «إنه حينما نقرأ أو نطالع الفن والقصص الأدبي لا نحصر اهتمامنا في صدق وواقعية الأحداث والشخصيات والخطاب، ولكن المهم في هذا النوع من القصص هو عمل الراوي في حبك القصة، كيف يقوم البطل، الذي قد يكون غير حقيقي، وعرض فقط في الخيال، بالإيفاء بالدور الرئيس في القصة، أو كيف تعامل البطل الذي يكون قد وجد في الواقع لكنه في القصة قد وضع ضمن أحداث ووقائع خيالية، أو قد تكون الوقائع واقعية ولكن داخل القصة سبكت بطريقة فنية بحيث قدمت قطعة على أخرى، أو تم حذف بعض الأحداث التي لا تنسجم أدبياً مع القصة، أو تم المبالغة في عرض أحداث لدرجة تحول شخصيات القصة من أناس عاديين إلى أسطورة تصعد بالقارئ إلى مقامات عالية في الخيال».

إذاً فحين نقول: القصص الأدبي - بشكل عام - يكون هذا هو المراد، وكذلك - وبشكل خاص - يكون القصص الأدبي في القرآن، لذا فما يجب البحث عنه - حسب رأي خلف الله - في القصص القرآني هو: هل يوجد هذا القصد وهذا المعنى الذي يسري على

جميع القصص الأدبي في القصص القرآني أو ينعدم فيه؟ وبأسلوب أوضح: هل القرآن في نقله للقصص أراد نفس الغرض الذي يطرحه أيُّ قصّاص وراوٍ أدبي أو أراد شيئاً آخر؟ هل أراد القرآن من خلال القصص أن يخاطب الوجدان والجانب العاطفي فيه وأن يجعل مشاعره تتحرك وتتأثر أو أراد أن يخاطب عقله، وبالتالي يقيم عليه الحجة والدليل؟(١).

وينتقل خلف الله بعد هذا إلى بيان أنواع وأقسام القصة، فيقسمها إلى: تاريخية؛ وتمثيلية؛ وأسطورية، ويعرف الأسطورة بقوله: إنها القصة التي تقوم على الأسطورة من أجل شرح هدف علمي أو تفسير ظاهرة وجودية أو تقريب مسألة صعبة إلى الأذهان، لا يمكن أن يستوعبها العقل إلا عن طريق العرض الأسطوري، بمعنى أن الأسطورة ليست هدفاً في القصة في حد ذاته، بل مجرد وسيلة وآلية من الآليات(٢).

ويعتقد خلف الله أن الأقسام تتفاوت مع بعضها، بحيث إن الأسطورة ليست هي القصة التاريخية، وكذلك ليست هي القصة التمثيلية، فالمادة الأدبية في القصة التاريخية تقوم على أحداث ووقائع قد جرت فعلاً في التاريخ، والقرآن في القصص التاريخي يعرض تلك الوقائع والأحداث، وينظمها بشكل يفي بالغرض من ذكرها؛ بينما المادة الأدبية في القصة التمثيلية تكون غير تاريخية، وبالتالي غير واقعية، وهذا هو السبب الذي يدفعنا إلى تسميتها بالقصة الخيالية أو الافتراضية، والقرآن ـ حسب رأيه ـ كما استفاد من القصص التاريخي استفاد من القصص التمثيلي؛ ليصل إلى أهدافه. بينما القصة الأسطورية هي قصة في كل أطوارها وفي كل مادتها الأدبية.

ويضيف خلف الله أن المفسرين يجمعون على تواجد القصص التاريخي في القرآن بلا منازع، وكذلك هناك بعض من المفسرين يعترف بوجود القصص التمثيلي في القرآن، بينما لا نجد لهم رأي مثبت حول وجود الأسطورة في القرآن، بل منهم من نفى تواجد هذا النوع من القصص الأدبي، ومن المعاصرين من تنصَّل من طرح الموضوع، فلم يتعرض حتى للفظ الأسطورة الموجود في القرآن(٣).

وحتى الآن لم يورد خلف الله تعريفاً جامعاً مانعاً للأسطورة، فقد اكتفى بما قاله آنفاً، ولم يتتبع التعريفات اللغوية والاستعمالات للفظ الأسطورة عند العرب في كتب اللغة، والتي تجمع على أن لفظ الأسطورة يعني مجرد الأباطيل، والكلام الأجوف الذي يفتقد إلى دليل وبينة، وكذلك الكلام غير المنظم والذي لا ترجى منه منفعة(٤)، وكأنه

اكتفى بتعريف الأسطورة في الأدبيات الغربية، حيث تعتبر الأسطورة في الأدبيات المعاصرة في الغرب من أهم الأنواع الأدبية التي تحظى بغطاء مقدَّس تبعاً لأهدافها ومقاصدها، ونجد لها تعريفات متعددة لدى محقِّقي الغرب، حيث يقول أحدهم: «إن الأسطورة في اللغة اليونانية القديمة أن كل قصة أو شبيه القصة مما ليس له أية علقة بالأسطورة يطلقون عليه «mythos»، ولا يعيرون اهتماماً لصدقها أو كذبها؛ أما اليوم فإن لفظ «myth» يراد به القصة التي تبتني على قوانين وخصوصيات تعارف عليها ما يسمى بعلم الأسطورة أو «الميثولوجيا» (mythology)، وهو اصطلاح يطلق ويراد به مجموعة من القصص أو الأفكار القديمة والموروثة والمتجانسة مع بعضها، والتي يعتقد في بعض الأوساط أنها حقيقة وليست خيالاً. ووظيفة هذه المجموعة من القصص تركيز المعتقد الديني خصوصاً في جانبه الغيبي أو ما يصطلحون عليه بما وراء الطبيعة: من أين أتى هذا العالم وما يرتبط به من ظواهر وكائنات؟، كما أنها تجيب وتوضح بعض الاعتقادات أو العادات الاجتماعية أو الأفكار الفلسفية»[٥].

وعرفها آخر بقوله: إنها ـ أي الأسطورة ـ قصص تناقلتها الأجيال بشكل شفاهي تحمل في طياتها توضيحاً وتبييناً للظواهر الطبيعية، كما أنها توضح وبشكل بسيط المعتقدات والموروث الديني بشكل عام[٦].

وقيل في تعريفها أيضاً: «إنه لا يهم مدى صحة أو عدم صحة الأحداث التاريخية التي تحكيها، ولكن يكفي ما حملته من مفاهيم اعتقادية لأصحابها»[٧].

ومن خلال كل هذا نستطيع القول: إن محمد أحمد خلف الله أراد بالأسطورة نفس ما حملته هذه التعريفات، يعني أن الأسطورة لا وجود لها في العالم الخارجي، وإنما تحققت في الخيال، وتناقلتها الألسن، وكان الهدف والغرض من حبكها وصناعتها مقدس، ويتطابق والثقافة الدينية والمعتقدات السائدة في قوم من الأقوام، وبرأي خلف الله فإن الأسطورة لها وجود في القرآن الكريم.

أدلة الدكتور خلف الله على وجود الأسطورة في القرآن الكريم

من أهم الأدلة التي استدل بها خلف الله على نظريته في وجود الأسطورة في القرآن تلك الآيات التي وردت فيها عبارة «أساطير الأولين»، حيث ذكر جميع تلك الآيات،

وعرض ما يمكن أن يستنتج منها، وتلك الآيات هي:

١ـ ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إِذَا جَآؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَآ إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام: ٢٥).

٢ـ ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١).

٣ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (النحل: ٢٤).

٤ـ ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون: ٨٣).

٥ـ ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ (الفرقان: ٥ ـ ٦).

٦ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَإِذَا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا أَإِنَّا لَمُخْرَجُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (النمل: ٦٧ ـ ٦٨).

٧ـ ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (الأحقاف: ١٧).

٨ ـ ﴿وَلا تُطِعْ كُلَّ حَلاَّفٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ * أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ * إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (القلم: ١٠ ـ ١٥).

٩ـ ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ * وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلاَّ كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (المطففين: ١٠ ـ ١٣).

استنتاجات من الآيات الكريمة

١ـ عدد الآيات التي أتت فيها عبارة «أساطير الأولين» تسع آيات في كل من السور التالية: الأنعام، الأنفال، النحل، المؤمنون، الفرقان، النمل، الأحقاف، القلم، المطففين.

٢ـ جميع السور التي نزلت فيها هذه الآيات مكية، وحتى سورة الأنفال التي نزلت

في المدينة فإنه بحسب المصحف الملكي[٨] فإن الآيات ٣٠ إلى ٣٦ نزلت في مكة.

٣ـ من خلال كون جميع السور التي حوت تلك الآيات مكية أو نزلت في مكة يتضح لنا أن ادعاء أسطورية القرآن كان من طرف أهل مكة ومشركي مكة، أما القرآن في مرحلة المدينة فإنه لم يُشِرْ إلى أي ادعاء من هذا القبيل، وهي مسألة تستدعي التأمل والكثير من التفكر.

٤ـ تفحص الآيات يجرّنا إلى استنتاج كون الذين نعتوا القرآن بالأسطورة كانوا ممن ينكرون البعث، ولا يؤمنون بالقيامة والنشور، وهذا ملاحظ في كل من الآيات التي وردت في سورة المؤمنون، النمل، الأحقاف، والمطففين، وهذه المسألة تدعو إلى التأمل الجاد أيضاً.

٥ـ توضِّح وقفة تأمل للآيات أن دعوى المشركين بأسطورية القرآن كانت من خلال اعتقاد جاد ومن منطلق القطع، فهم ذهبوا إلى النبي الأكرم ﷺ، واستمعوا إلى ما يتلوه من الآيات، ولكنهم وجدوه مجرد أساطير، وتكراراً للادعاءات الخرافية التي وصلتهم من قبل.

يقول خلف الله: إنه من خلال ما سبق يتبين أن الإشارة إلى القرآن بأنه أساطير مسألة جدية وشبهة قوية واجهوا بها النبي الأكرم ﷺ، وطرحوها أمامه، وفي زمن نزول الوحي، وسورة الأنفال تقرّبنا كثيراً من أحاسيس المشركين آنذاك، فهم قطعوا بأسطورية القرآن، ولم تكن مسألة لعب أو نابعة من عبثهم وحقدهم، وإلا ما كانوا ليطلبوا من الله أن يمطرهم بحجارة من عذاب ويعرضوا أنفسهم للتهلكة حتى يتضح لهم نقيض دعواهم.

إذاً فالاعتقاد بأسطورية القرآن من طرف مشركي مكة كانت مسألة لا جدال فيها ولا مراء، مما يعني من جهة أخرى أن لديهم حجة قوية استندوا إليها في جزمهم هذا.

ويتجدد الأمر في سورة الأحقاف، حيث لم يستطع هذا الشاب إلا أن يعتقد بأسطورية القرآن في ما يخص ادعاءه بعودة الحياة للأموات بعد أن تلاشت أبدانهم واندثرت.

لنصل إلى كون القرآن قد بين في أكثر من موقع إحساس المشركين تجاه الآيات التي تذكر الحياة بعد الموت، وتجاه كل الآيات التي تتحدث عن البعث والنشور والقيامة

والحساب والجنة والنار. إذاً ما سر هذا الاعتقاد وتكراره أكثر من مرة ومن أكثر من نفر لو لم يكن في القرآن فعلاً شيءٌ يدعو إلى هذا الادعاء؟

٦ـ من خلال التأمل في تلك الآيات المشتملة على الاتهام بأسطورية القرآن لم نجد في القرآن، وبجانب تلك الآيات، آيات أخرى ترفع هذا الاتهام وتدحضه وتنفي الأسطورة عن القرآن، بل كل ما يرد معها هو السعي إلى التأكيد الشديد على أن هذا القرآن ـ الذي تدعون أنه أسطوري ـ ليس من صنع محمد ﷺ، بل هو من عند الله، وحتى تصبح الفكرة أقرب إلى الأذهان نراجع الآيات التسع، كلاً على حدة:

أ ـ في سورة الأنفال، المؤمنون، النحل، والأحقاف، ذكرت الآيات قول المشركين بأسطورية القرآن من غير أي نفي أو رد عليهم.

ب ـ في سورة الأنعام والمطففين، وبعد أن ذكرت الآيات ادعاء المشركين وجود الأسطورة في القرآن، نجد الآيات التي تلتها تكتفي بتهديد منكري البعث والقيامة وتتوعدهم بالعذاب الشديد؛ لمنعهم الناس من الإيمان برسالة النبي الخاتم ﷺ، من غير أن تشير إلى موضوع الأسطورة.

ج ـ في سورة الفرقان، حيث قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾ (الفرقان: ٥ ـ ٦)، لم تردّ الآية الشريفة على ادعائهم ورميهم القرآن بالأسطورة، بل ذهبت لتنفي وجود أي أحد ممن سولت لهم أنفسهم يستطيع أن يتلو هذا القرآن على النبي الأكرم ﷺ، بل القرآن بما فيه من أسطورة أنزل من عند الله الذي يعلم سر السموات وسر الأرض، ولا ملازمة بين الأسطورة وما نفته الآية، فبدل أن يكون جواب الشبهة ملازم لموضوع الآية انتقلت إلى موضوع آخر، وهو نفي أن يملي القرآن أحدٌ على رسول الله، ويقوم بعد ذلك بكتابته[٩].

وبناءً على ما سبق نطرح المسألة في نقطتين: **أولها**: كون المشركين وأهالي مكة يعتقدون بشكل راسخ بوجود الأسطورة في القرآن؛ **وثانيها**: كون القرآن لم يصدر منه ما ينفي الأسطورة عن القرآن، بل رفض كونه من عند غير الله، وكون النبي هو من صنعه أو كتبه بعدما أملي عليه، مما يعني القول: إن وجود الأسطورة في القرآن شيء أثبتته الآيات نفسها، ولم يرِدْ من القرآن ما ينفيه، بعد أن عرض عليه في أكثر من آية. ومن هنا

يخلص خلف الله إلى سؤالين يجد لهما جواباً من خلال القرآن نفسه:

السؤال الأول: لماذا ينعت منكرو البعث والقيامة القرآن بالأسطورة؟

السؤال الثاني: لماذا اقتصرت هذه التهمة وهذا الادعاء على مشركي مكة، وعلى القرآن المكي دون المدني؟

وللإجابة عن هذين السؤالين يذهب خلف الله إلى استحضار قصتين ورد ذكرهما في القرآن في سورة البقرة، وهما: قصة عزير النبي؛ وقصة إحياء الطيور الأربعة على يدي إبراهيم عليه السلام: ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هذه اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أو بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٩ ـ ٢٦٠).

والآيتان تعرضان مسألة الإحياء بعد الموت بطريقة عملية في حين يعتبر المشركون هذه المسألة مجرد خرافة وأسطورة. وإذا ما أضفنا استدلال بعض المستشرقين على أن قصة أهل الكهف لا حقيقة لها، وأنها مجرد خرافة وخيال، نصل إلى السبب في إصرار منكري البعث على أن الحياة بعد الموت خرافة وهراء، وقد كانوا كلهم مكيين، ولم يطرح أهل المدينة أصلاً أسطورية القرآن. واذا ما نبشنا في ذاكرة التاريخ نعرف أن أهل المدينة كانوا معاشرين لأهل الكتاب من اليهود الذين استفاد كتابهم المنزل كثيراً من الأسطورة في تقريب المعتقد من العقول، لذا فهم مشبعون بثقافة الأسطورة، ولا يجدون في وجودها في القرآن أيّ حرج أو أمراً يستلزم كل ذلك الإنكار؛ بينما كان أهل مكة والمحيط المكي بعيداً طوال فترة النزول الأولى عن ثقافة أهل الكتاب، ووجدت الأسطورة لديه فراغاً ثقافياً ومعرفياً، لذا سعى بشدة إلى شجبها ومعايرة القرآن بها، بل كان هذا الجهل الثقافي سبباً في ردّهم لدعوة القرآن وجحودها.

ومن خلال كل ما سبق يخلص خلف الله إلى أن دخول الأسطورة إلى الوسط المكي كأسلوب أدبي جديد لم يلقَ القبول لديهم؛ لعدم إلفتهم به، وهذا ما سبب لهم

إنكار الدعوة كلياً. لذا فإن إدخال الأسطورة ضمن أسلوب الدعوة في القرآن من بين نقاط الإعجاز التي تحدى القرآن بها مشركي مكة، وكانت خطوة جديدة في انفتاح الأدب العربي على هذا الفن.

ومن هذا المنطلق يصبح الإشكال واقعاً على من أنكر وجود القصة الأسطورة في القرآن؛ لأن هذا يعني عدم الفهم الصحيح لنصوص القرآن، وعدم القدرة على إدراك مقاصد الآيات في استعمال هذا الفن الأدبي. وكذلك ـ بعد كل هذا التحليل ـ تصبح إيراداتُ المستشرقين بأن بعض القصص القرآني لا واقعية لها عاريةً من كل قيمة ما دامت جل الكتب السماوية والكتابات الأدبية العالمية ترى في الأسطورة فناً أدبياً يفي بالغرض المقدس له. ومن افتخارات الأمة الإسلامية كون القرآن أول من أسس قواعد هذا الفن الأدبي في ساحة الأدب العربي، وليس غيره.

نظرية خلف الله، نقد وتحليل

إن أهم دليل اعتمده خلف الله في إثبات أسطورية بعض القصص القرآني هو تركيزه على الآيات التسع، وخلوصه إلى فكرة أن عدم رد القرآن وعدم دحضه لمدّعى أهل ومشركي مكة دليل على وجودها فعلاً، وإنما راح القرآن في كل مرة يشار إليه بالأسطورة إلى إثبات أن القرآن بكل ما يحمل، ومن ضمنها الأسطورة، هو من عند الله، ولا ملازمة بين إثبات أن القرآن من عند الله وبين نفي أو إنكار الأسطورة.

لكن دعوى خلف الله غير تامة من جهات متعددة، أهمها:

أولاً: الادعاء الناقص؛ لأن منهج خلف الله نفسه كان هو التفسير الأدبي، وما قام به من تفسير للآيات التسع السالفة الذكر يغاير هذا المنهج؛ لأن هذا يبتني على نقاط أساسية ثلاث:

أ ـ إن الآيات القرآنية تفسر من خلال موضوعها، أي يعتمد على التفسير الموضوعي للآيات.

ب ـ يراعي في الآيات قيد الدرس ترتيب نزولها، الأولى ثم الأولى، كما يراعي فيها مكان وزمان نزولها.

ج ـ ينظر إلى الكلمات والألفاظ القرآنية بما كانت تحمله من معنى في عصر

النزول، وليس ما أصبحت تعنيه في الزمن المعاصر، بل لابد من الرجوع إلى كتب اللغة القديمة والمنابع اللغوية الأم.

وحسب ما ذهب إليه خلف الله في تفسيره للآيات التسع السابقة فإنه لم يُراعِ أيّ بند من البنود الثلاثة السابقة، وان كان البند الثالث يتطلب بحثاً مستقلاً؛ فإن الاقتصار على البندين الأولين يفتح المجال واسعاً أمام بيان ضعف استدلال خلف الله. لذا نرى من حيث ترتيب نزول الآيات أن السور تأتي بهذا النحو: الأولى: الآية من سورة القلم، الثانية: الآية من سورة الفرقان، الثالثة: الآية من سورة النمل، الرابعة: الآية من سورة الأنعام، الخامسة: الآية من سورة الأحقاف، السادسة: الآية من سورة النحل، السابعة: الآية من سورة المؤمنون، الثامنة: الآية من سورة المطففين، وتأتي أخيراً في الرتبة التاسعة الآية من سورة الأنفال.

وإذا نظرنا إلى كل آية على حدة نجد:

١ـ أول آية هي الآية ١٥ من سورة القلم، وذكرت بعض الروايات أن السورة هي الثانية من حيث تسلسل النزول، ويلاحظ أن الآيات التي سبقت الآية موضوع البحث ليس فيها شيء عن البعث والحياة بعد الموت، كما أن السورة لم تحمل أيّ نوع من القصص، بل كانت السورة في آياتها تدعو الناس إلى الإيمان بما أُنزل إليهم.

٢ـ الآية الثانية هي الآية ٥ من سورة الفرقان، يعني أنها أتت في السورة الواحدة والأربعين من حيث ترتيب النزول، والآيات التي وردت في سياقها «أساطير الأولين» لم تكن تتعلق بالبعث ولا الحياة الآخرة، بل جاءت بعد اتهامه للرسول بالإفك والكذب، وأن القرآن كان يُملى على النبي الأكرم ﷺ من طرف أحد الأشخاص، وكان ﷺ يكتبه ويخطه بيمينه، واعتبروا الآيات بجملتها مجرد أسطورة من هذا الباب، فأتت الآيات بعدها تنكر كونه من عند غير الله.

كما أن الآيات والسور التي نزلت قبل هذه السورة لم تكن متضمنة لآية قصة من القصص القرآني التي تتحدث عن المعاد والحياة بعد الموت والفناء، مما يدفع إلى القول: إن المراد بالأساطير شيء آخر غير القصص غير الواقعية!

٣ـ في الآية ٦٨ من سورة النمل، يعني السورة السابعة والأربعون من حيث ترتيب النزول، كانت المرة الأولى التي يأتي تعبير «أساطير الأولين» بعد ذكر المعاد وإحياء الموتى

في الآخرة، وحتى هذا لا يعتبر في سياق القصة عن عملية الإحياء، بل الموضوع ينحصر في ذكر أن هناك حياة أخرى بعد الموت وأن الموتى سيحييهم الله بعد موتهم، وهو ليس بالموضوع الجديد عليهم، بحيث إن ما سبقه من الرسالات السماوية لم تخلُ سطورها من هذا الموضوع البتة.

وبالرجوع إلى السورة التي استدل بها خلف الله على كونها تحدثت عن عملية الإحياء بعد الموت، والتي اعتبرها أسطورة، وهي سورة الكهف، وهي من حيث تسلسل النزول تأتي في المرتبة التاسعة والستين، أي بعد خمس مرات من ورود الآية «أساطير الأولين»، وبعد أن نسب المشركون الأسطورة للقرآن الكريم في سورة البقرة التي نزلت في المدينة، وكما سبق فإن خلف الله حصر تهمة المشركين للقرآن بالأسطورة في القرآن المكي دون المدني، مما يعني أنه حتى على فرض أن القرآن لم يدفع عن نفسه تهمة الأسطورة فإن التهمة لم ترد في مقام القصة في كل الآيات التسعة السابقة.

ثانياً: ادعاء خلف الله ضعيف حين رأى أن القرآن لم ينكر في أيٍّ من الآيات التسع تهمة المشركين ولم يردها؛ لأن القرآن في الآيات التسع كلها أنكر ادعاء المشركين ورده بشدة، ويتّضح هذا جلياً بالرجوع للآيات نفسها، مثلاً:

١ـ في الآية: ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (القلم: ١٥) تم إسناد الآيات إلى الله سبحانه، وفي هذا الإسناد الذي يقابل الأساطير نوع من الإنكار، أي إن الآيات هي من عند الله، وليست أساطير وخرافات.

٢ـ في الآية: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (الفرقان: ٥) كان الرد والإنكار عبر قوله تعالى مباشرة بعدها: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، يعني أن هذا القرآن الذي ترمونه بالأسطورة، كما ترمون ما قبله من الرسالات، وتدّعون أن النبي الأكرم نقلها أو أُمليت عليه، هو من عند الله الذي يعلم السموات والأرض، يعني أنّ القرآن ليس أسطورة.

قال خلف الله ضمن هذه الآية: إن الرد والإنكار كان مختصاً بالإملاء والاكتتاب، ولم يرفع دعوى الأسطورة.

وهذا غير صحيح من وجهين:

أ ــ الإنكار هنا جاء على نحو الإطلاق، مما يعني أنه غير مختصّ بواحد دون

الآخر.

ب ـ لا يمكن التفكيك بين أساطير الأولين وبين اكتتاب النبي لها بحسب ادعائهم، يعني أن الدعوى جاءت في شكل قضية منطقية: القرآن ليس نازلاً من عند الله، بل أُملي على النبي ﷺ واكتتبه، فهو أسطورة، لكنه نازل من عند الله، فتكون النتيجة إذاً أنه ليس أسطورة.

فيلاحظ من خلال هذا الطرح المنطقي عكس ما ذهب إليه خلف الله، وهو أن القرآن كان في صدد نفي الأسطورة عن القرآن الكريم.

ثالثاً: موضوع الآيتين ٢٤ ـ ٢٥ من سورة النحل هو أن القرآن في صدد توضيح أن المستكبرين الذين لم يؤمنوا حين تسألهم عن الآخرة: ﴿مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ﴾ يكون جوابهم: ﴿أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾، وتوضح الآية أن حكمهم هذا ناتج عن جهلهم وعدم معرفتهم بحقيقة القرآن ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، فيتحمّلون أوزارهم وأوزار من ضلوا بهذا الجهل والتعصب الأعمى يوم القيامة. والآية إنكار لاذع لجواب الكفار والمشركين حول ادعائهم أسطورة القرآن، وفي جهلهم وإضلالهم للناس وصدّهم عن الإيمان.

رابعاً: الآية ١٣ من سورة المطففين ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ واضحة في أن رميهم بالأسطورة جاءت لهذا الذي يُتلى عليهم، فإما أن يكون من عند الله؛ وإما أن يكون أسطورة كما يدعون، ولا يمكن إلا أن يكون واحداً منهما، وما دام الله سبحانه وتعالى قد نسبها إلى ذاته المقدسة فلم يعد هناك مجال لأن تكون أسطورة، وإنما جاءت هذه التهم منهم لسيطرة أهوائهم، وقد سيطر الصدأ على قلوبهم، بحيث لم يعد لديهم فسحة للتفكر والتأمل، فلفظ «كلا» يجعل إنكار الأسطورية عن القرآن شديداً وقوياً، ولم يعد معه مجال للتردد والحيرة.

خامساً: الآية ٢٥ من سورة الأنعام توضح أن كلّ آية تأتي هؤلاء القوم من طرف الله فهم فيه نوعان: إما أن يؤمنوا به ويصدقوه؛ وإما أن ينكروه ويكذبوه، ويلجؤون إلى دعواهم أسطوريته؛ للتغطية عن هذا الموقف السلبي؛ ولتبرير سيطرة العمى والضلال على قلوبهم؛ وحتى يمنعوا الناس الآخرين من الإيمان، وهي دعوى بدون حجة وبينة، فالآية تضع الآيات في مقابل الأسطورة؛ فإما أن تكون آيات حقاً؛ وإما أن تكون أسطورة، وهو إنكار واضح لا يمكن التغافل عنه.

سادساً: ويختص بالآية ٣١ من سورة الأنفال، حيث ادعى خلف الله مكيتها، ومن ثم خرج بنظرية أن أهل المدينة في حركة رفضهم للقرآن لم يصدر منهم حكم عليه بالأسطورة؛ نظراً لكون الأسطورة من الثقافات المألوفة عندهم؛ لاعتيادهم سماع الكتب الأخرى من توراة وإنجيل، وهي الكتب التي ما فتئت تستعمل الأسطورة كأسلوب في التربية والإرشاد[١٠].

والناظر في كتب التفاسير يلاحظ أن لا دليل قوي يُرجِّح كون السورة مكية، اللهم إلا بعض الروايات التي رجّحت كونها مكية بلحاظ موضوعها[١١]، حيث نقلت روايات تقول: إن الآية نزلت بحقّ النضر بن الحارث الذي أكثر من السفر إلى بلاد فارس والحيرة، وأكثر من الاستماع إلى قصص الرهبان وقصص الإنجيل وأخبار رستم وإسفنديار، وكان ينقلها إلى المشركين والكفار من أهل مكة، حتى يمنعوا الناس باللحاق بركب الإسلام والإيمان[١٢]، كما تحاول تلك الروايات أن تخص الآية ﴿وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ﴾ بالنضر أو أبو جهل أو كفار قريش[١٣]، وهو الشيء الذي دفع بهؤلاء المفسِّرين إلى الاعتقاد بمكية السورة.

ولكن بالرجوع إلى سياق الآيات في السورة، سواء السياق الداخلي أم الخارجي، يجعل السورة مدنية، وتحديداً أنها نزلت بعد غزوة بدر الكبرى[١٤]، فسياق سورة الأنفال يوضح لنا أن الآيات قيد البحث تعكس لنا حالة المسلمين بعد المعركة وقُبيل تقسيم وتوزيع الغنائم والخوض في مسألة الأسرى، وهي المعركة التي قتل فيها أبو جهل، وأسر فيها النضر بن الحارث، وما تبعها من أحداث، فنزلت هذه الآيات تذكر المسلمين بما كانوا عليه في الماضي، وقد استعملت الآية في بدايتها أداة «إذ» لترجع بذاكرتهم إلى الماضي، مما يحتمل معه أن هذه الآيات (٣٠ ـ ٣٢ من سورة الأنفال) قد نزلت بعد غزوة بدر؛ لعطفها على سبق من الآيات ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتِيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ (الأنفال: ٦)، وتعني: واذكروا إذ.

والآيات هي خطاب للمؤمنين والمسلمين لتثبيت قلوبهم وطمأنتها، وهي في نفس الوقت خطاب للكفار، يعرِّض بهم، ويذكِّرهم بما كانوا يقولونه لمّا كان النبيّ الأكرم بين ظهرانيهم يتلو عليهم الآيات القرآنية، فكانوا يقولون مستهزئين: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأوَّلِينَ﴾، فالموضوع لم

يكن في حال تلاوة أو قصّ قصة من القصص القرآني البتّة. كما أن قول الكفار: ﴿وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاء أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾، حيث رأى خلف الله أن ادعاءهم أسطورية القرآن لم يكن من جانب الجحود والتعنت، بل كان لعدم حصول القطع لديهم، وإلا ما كانوا ليطلبوا مثل هذا الطلب الذي يحمل في ذاته الفناء لهم. لكن الصحيح ــ وتبعاً لسياق الآية في السورة ــ أن الآيات تذكّرهم بما كانوا يقولونه، وكيف وجدوا ما لحق بهم في غزوة بدر من الهزيمة، وتعريض منزلتهم للاستخفاف والاستهزاء[(١٥)]. والله يبين في نفس الآيات سبب تأخير العذاب عليهم؛ وذلك لأن الرسول الكريم ﷺ كان بينهم، وكذلك لو كانوا أهل الاستغفار لما كان من المناسب أن ينزل عليهم العذاب.

إذاً نستطيع الجزم بأن الآيات، سواءٌ من جهة معانيها أو من جهة زمن ومكان النزول، وتقابل الأسطورة للآيات، كانت في صدد إنكار كون القرآن أسطورة، وتنكر كل ما يمس بحقانيتها، وأنها من عند الله؛ بل تعتبر أن ما حصل في المدينة أثناء وبعد غزوة بدر دليلاً ملموساً غير قابل للشك على إلهية القرآن، وأنه ليس أسطورة وأساطير.

والنتيجة أن لا دلالة في آية من الآيات التسع التي وردت في هذه المقالة، والتي كانت محور استدلال خلف الله، على أن القرآن يثبت ولا ينفي كون القرآن أسطورة، بل الآيات جميعها كانت في مقام الدفاع، بل الإنكار الواضح لأسطورية القرآن، وإثبات أن القرآن آيات تنزلت على النبي الأكرم من الله تعالى.

خلاصة واستنتاج

في هذه المقالة تم عرض أهم الأدلة التي بنى عليها محمد أحمد خلف الله نظريته بوجود الأسطورة في القرآن، وأن القرآن لم ينكر ذلك أو يشجبه. لكن؛ باعتماد التفسير الأدبي الذي يعتبر خلف الله أحد رواده والداعين إليه؛ وبالسير ضمن قواعده وخطواته، والتي من أهمها: ترتيب الآيات حسب تسلسل النزول؛ واعتماد التفسير الموضوعي في أخذ النتائج، اتضح أن الآيات كانت كلها تدافع عن صدق وإلهية القرآن، وتنفي فيها كلها أسطورية القرآن أو وجود الأسطورة في القرآن بشكل مطلق. وحتى لو لم يفهم من الآيات أنها تنكر وتنفي الأسطورة عن القرآن فيكفي أن لا آية من تلك الآيات كانت في موقع

سرد قصة من القصص الذي ورد في القرآن الكريم، وأن دعوى الكفار والمشركين بأن القرآن «أساطير الأولين» كانت قبل الآيات التي تحدثت عن عملية الإحياء بعد الموت، كما ذكر في سورة البقرة من خلال قصة عزير النبي عليه السلام، ومن خلال إحياء الطير على يدي إبراهيم عليه السلام، وهما القصتان اللتان اعتمدهما خلف الله في دعم دليله، كما تبين من خلال مراعاة ترتيب النزول أنهما نزلتا بالمدينة، ولم يكن هناك حديث عن الأسطورة، كما ذكر خلف الله، الذي حصر القول بالأسطورة فقط في مكة؛ لغرابة الموضوع عن الأذهان، وانتفى بالمدينة؛ لاستئناس أهل المدينة بثقافة الأسطورة، وعدّهم إياها أسلوباً في التربية والتوجيه.

الهوامش

(١) محمد خلف الله، الفن القصصي: ١٥٢.

(٢) نفسه: ١٥٣.

(٣) نفسه: ١٩٩.

(٤) ابن منظور، لسان العرب ٤: ٣٦٣.

(٥) للاطلاع أكثر على مفهوم الأسطورة راجع: سيروس شيما، أنواع القص الأدبي: ٨٧ ـ ٨٩، الطبعة الثالثة، طهران، إصدارات الفردوسي، ١٣٨٣.

(٦) عبد الحسين زرين كوب، در قلمرو وجدان: ٤٠٥ ـ ٤٠٦، طهران، إصدارات العلمي، ١٣٦٥.

(٧) جان هينلز، شناخت أساطير جهان: ٢٢، ترجمة: جاله آموزكار وأحمد التفضلي.

(٨) المراد به المصحف الذي طبع بتاريخ العاشر من ربيع الثاني لسنة ١٣٣٧هـ، الموافق لتاريخ ١٣/١/١٩١٩م، بمصر، وهو بقراءة حفص بن سليمان الكوفي، ويعتقد أنه يرجع إلى عثمان وعلي عليه السلام، وهو مصحف وضعت فيه السور بحسب تسلسل النزول، ويرى الدكتور راميار أنه ترتيب السور فيه معتبرة وقريبة جداً من الواقع (انظر: راميار، تاريخ القرآن: ٦٦٢).

(٩) محمد خلف الله، الفن القصصي: ٢٠٣.

(١٠) نفسه: ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

(١١) نفسه: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(١٢) نفسه: ٢٠٩.

(١٣) نفسه: ٣١.

(١٤) نفسه: ٢٠١.

(١٥) نفسه: ٣٢.

كشاف بالدراسات المقارنة

بين القرآن والتوراة والإنجيل

(القسم الأول)

د. حسين شريف عسكري (*)

مقدّمة

إن للدراسات التطبيقية والدراسات المقارنة بين القرآن وكتب الأديان السابقة، وخاصة «التوراة» و«الإنجيل»، دور كبير في فتح مجالات واسعة للباحثين والمتخصصين في الأديان والمذاهب والدراسات اللاهوتية للتعرف على أصول تلك الأديان وفروعها من مصادرها الأصلية، وكذلك التعرف على وجهة نظر أصحاب تلك الديانات ـ كما يفهمونها ـ، ومن ثمّ التعرف على نقاط التوافق والالتقاء، وكذلك نقاط الاختلاف والافتراق، وبالتالي توفير الجو العلمي والأرضية المناسبة للبحث الموضوعي القائم على أساس من وضوح الرؤية وعمق المعرفة، ولأجل ذلك سعى كثيرٌ من الباحثين ـ سواء من المسلمين أو غير المسلمين ـ للقيام بهذا النوع من الدراسات؛ وذلك لأغراض ومقاصدَ شتى؛ فمنهم من قصد الكشف عن الحقيقة والواقع؛ ومنهم من قصد الرّد على بعض الشبهات؛ ومنهم من قصد الدفاع عن العقيدة والمذهب. كما أن مناهج البحث في هذا الدراسات وأساليبها تختلف من دراسة إلى أخرى؛ فبعض هذه الدراسات التزمت بمناهج وأساليب البحث العلمي؛ وبعضها لم يلتزم بذلك.

وفي هذا التقرير الإجمالي سعيتُ إلى إلقاء نظرة فاحصة على عدد كبير من الدراسات التطبيقية والمقارنة التي كُتبت باللغة العربية، واخترتُ من بين تلك الدراسات أكثر من عشرين دراسة، وبعد مطالعتها قمتُ بتعريف هذه الدراسات بأسلوب مختصر،

(*) أستاذ جامعي، وعضو هيئة العلمية في كلية أصول الدين.

مؤكداً على بيان النقاط المهمة لكلّ دراسة من تلك الدراسات، ومن هنا فإنَّ هذا التعريف شَمَلَ النقاط التالية: ١ـ هويّة البحث؛ ٢ـ هدف البحث؛ ٣ـ منهج البحث (وأسلوب الكاتب)؛ ٤ـ إطار البحث (أو مخطط البحث)؛ ٥ـ أهم النتائج التي أشارت إليها الدراسة، أو حاول الباحث التوصل إليها.

وفي ختام هذا التقرير الإجمالي أشرتُ إلى بعض الدراسات الجدلية التي طالعتها على موقع الإنترنت.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أقدّم شكري وامتناني لأستاذي الدكتور شاكر، أستاذ مادة الدراسات التطبيقية؛ لتشجيعي على القيام بهذا البحث، وأستميحه عذراً من كلِّ خلل أو نقص فيه، والعذرُ عند كرام الناس مقبول.

الدراسة الأولى: المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل

١ـ هوية البحث

عنوانه: «**المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**». **المؤلف**: عبد الكريم الخطيب. **الناشر**: دار الكتب الحديثة، القاهرة. **تاريخ النشر**: الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٩م. **المجلدات**: مجلد واحد، في ٥٤٨ صفحة.

٢ـ هدف البحث

أكد الكاتب أن الغرض من هذه الدراسة هو عرض شخصية المسيح في إطارات ثلاثة: كما تصورها المسيحيون، ثم كما توهَّمها اليهود، ثم على ما صوّرها القرآن؛ وذلك لأجل الدعوة إلى الإيمان بالله، وتجميع قلوب المؤمنين على كلمة سواء فيه.

ولا نبغي من وراء ذلك فتح جبهة جديدة من جبهات الفُرقة والخلاف بين المتدينين عامة، وبين المسلمين والمسيحين خاصة؛ فهم يمثلون الجانب الأكبر من الإنسانية في هذا العالم.

ويؤكد الكاتب أن هذه الدراسة يمكن أن تتيح الفرصة للمؤمنين بأن يتعرفوا على الله وأن يتصوَّروه على الوجه الذى ينبغي أن يكون له من كمال وجلال.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في دراسته هذه على المناهج العلمية التي استدعتها طبيعة البحث والدراسة، ومنها: منهج الدراسات المقارنة للأفكار والمعتقدات التي ترتبط بموضوع البحث من مصادرها المعتبرة؛ وكذلك استعان الباحث بالمنهج التحليلي، ومنهج الاستدلال العقلي (المنطقي)؛ وذلك لتحليل الأفكار والمفاهيم وتجزئتها ثم إعادة بنائها وتركيبها؛ وذلك للتوصل إلى الاستنتاجات المقبولة عقلياً ومنطقياً، لذا فإن أسلوب الباحث كان أسلوباً جدلياً استدلالياً وعلمياً في آن واحد.

٤ـ إطار البحث

لقد عالج الباحث هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي: **تقديم؛ مدخل إلى البحث؛ الباب الأول: مصادر القضية:** تقييم المصادر، التوراة تنزيلاً وتأويلاً، ماذا تقول التوراة عن إبراهيم؟، ماذا تقول التوراة عن لوط؟، ماذا في التوراة عن يهوذا؟، الإنجيل والأناجيل (دراية ورواية)، أناجيل لا إنجيل، التحقيق العلمي والأناجيل، متى كتبت الأناجيل؟ ومن هم كاتبوها؟ ومن أين كانت مصادرها؟، القرآن الكريم، المصدر الذي جاء منه القرآن الكريم، القرآن وسلامة نصوصه؛ **الباب الثاني: التجسد : الفصل الأول:** الكلمة تتجسد، **الفصل الثاني:** من أين تبدأ قضية التجسد؟، القضية قديمة، صور من ملحمة الفداء، التجسد من أجل الفداء، التجسد ليعلن الله عن نفسه، **الفصل الثالث:** الشخصية المتجسدة من تكون؟، الكلمة تتجسد، لماذا تتجسد الكلمة في صورة إنسان؟، الكلمة... الله متجسداً، **الفصل الرابع:** التجسيد ومقولات التوراة والإنجيل، ماذا في التوراة عن التجسيد؟، ماذا في العهد الجديد عن التجسيد؟، ماذا يقول القرآن عن التجسد؟، **الفصل الخامس:** الذات الإلهية وتصورها، الله متجسداً... ولماذا؟، الله... في جسد المسيح، الذين رأوا الله؛ **الباب الثالث: التثليث: الفصل الأول:** الله وكيف يُتصوَّر؟، أمثلة من هذه التصورات، الأب والابن وروح القدس، **الفصل الثاني:** الأناجيل والتثليث، الأب ـ الابن ـ روح القدس، الرب ـ أعمال الرسل ـ رسائل بولس، مؤتمر نيقة ومقرراته، مؤتمر القسطنطينية الأول ومقرراته، مؤتمر القسطنطينية الثاني ومقرراته، الأقنوم... ما هو؟، **الفصل الثالث:** التوراة والتثليث، ماذا في التوراة عن التثليث؟، **الفصل الرابع:** القرآن

والتثليث، الإسلام والوثنية، الإسلام والنصرانية، ذات الله ووحدانيته، المسيح ومولده من غير أب، متعلق المسيحية بما في القرآن من صفات الله، رأي أرسطو، رأي أفلوطين، رأي موسى بن ميمون، رأي سبينوزا، رأي جون سكوت، رأي علماء المسلمين، **الفصل الخامس:** المسيحية وفلسفة التثليث، بولس ودوره في قضية التثليث، بولس ودوره في قيام المسيحية، العقل المسيحي في مواجهة التثليث؛ **الباب الرابع: الصلب والقيامة: الفصل الأول:** الخطيئة والغفران، نتيجة ثم عللها، الصلب وما وراءه، المدخل الأول إلى تبرير الصلب، المدخل الثاني إلى تبرير الصلب، الموت الأبدي بسبب الخطيئة، الأمل في الخلاص من الفناء، الخلاص للجميع، قضية خاسرة المعقول واللامعقول، **الفصل الثاني:** القيامة، الموتى يبعثهم الله، من إنجيل متى، من إنجيل مرقس، من إنجيل لوقا، من إنجيل يوحنا، **الفصل الثالث:** هل صلب المسيح؟، أسئلة وأجوبة ومتعلقات، الصلب والأناجيل، الإرهاصات التي وقعت بين يدي القبض على المسيح، عملية القبض وكيف تمت؟، المحاكمة وما دار فيها، المسيح على الصليب، **الفصل الرابع:** القرآن والمسيح المصلوب وقيامته، المسيح بين الألوهية والبشرية، المسيح المصلوب، لماذا أخبر القرآن عن الصلب؟؛ **الباب الخامس:** تذييل: كلام المسيح في المهد، لماذا لم تذكر الأناجيل كلام المسيح في المهد؟، رجعة المسيح، أو المسيح المنتظر؛ الخاتمة.

٥ـ أهم النتائج الحاصلة

١ـ قد تمكن الكاتب أن يثبت بأن اليهود؛ بسبب أفكارهم المنحرفة، قد عزلوا أنفسهم عن المجتمع الإنساني منذ كان لهم مجتمع، وكان لهم دين، حيث زيّن لهم الشيطان أنهم أمناء الله، وأنهم شعبه المختار، وأن الناس ـ ما عداهم ـ همل، لا ينظر إليهم الله، ولا ينالهم برحمته.

٢ـ بين الكاتب بوضوح أنَّ المسلمين والمسيحيين يختلفون عن اليهود؛ إذ ليس في النصرانية ولا في الإسلام تعصب للجنس، ولا يوجد بينهما حواجز تمنع من الالتقاء والتقارب بينهما، بل إن هناك لقاءات مستمرة بين المسيحية والإسلام كشفت عن وجوه كثيرة من الاتفاق بين أهل الديانتين، كما وأنّ هناك روابط المودة والتواصل بينهما، على خلاف ما كان مع اليهود من بغضة وعداوة، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ**

النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ اليَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الحَقِّ﴾ (المائدة: ٨٢ـ ٨٣).

٣ـ بيَّن الكاتب أن الخلاف الوحيد الحاد القائم بين الإسلام والمسيحية إنما هو في تصور ذات الإله، فهم جميعاً يؤمنون بأن لهذا الوجود إلهاً عظيماً، قائماً على تدبيره، ولكن تصور هذا الإله في ذاته وفي صفاته هو موضوع الخلاف بينهم، وهذا الخلاف على عظم شأنه وجلال خطره يمكن أن يلتقي فيه الفريقان على الحق، إذا خلصت القلوب من دواعي الهوى، وسلمت النفوس من دخائل السوء، وقَصَدتْ وجه الحقّ، دون التفات إلى شيء آخر سواه.

٤ ـ وصَرَّح الكاتب خلال دراسته أن المسيح عليه السلام هو مركز الخلاف بيننا وبين المسيحيين، فالمسلمون يقولون فيه أقوالاً ترفعه من عالم البشرية، أما المسيحيون فقد رفعوه إلى مقام الألوهية، وأما اليهود فإنهم يقولون في المسيح وفي أمّه أقوالاً شنيعة، تنال من شرف مولده، ومن طهر أمّه البتول، والقرآن الكريم يقول في المسيح وفي أمّه غير ما يقول هؤلاء وهؤلاء جميعاً.

٥ ـ وتمكن الكاتب في دراسته أن يقدم تحليلاً رائعاً لشخصيّة السيد المسيح عليه السلام كما تصورها المسيحيون، ثم كما توهّمهما اليهود، بعد أن قام بنقدها في ضوء المنهج العلمي، ثم قدَّمَ بعد ذلك التصور القرآني الدقيق لشخصية السيد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام.

٦ـ وبشكل إجمالي يمكن القول: إن الباحث تمكن أن يقدم دراسة تحليليةً شاملةً لكل المبادئ الإسلامية التي ترتبط بموضوع البحث في التوراة والأناجيل والقرآن الكريم، مستعيناً في كل ذلك بالأدلة المُوثّقة من مصادرها المعتبرة، في ضوء التحليلات العقلية والاستنتاجات المنطقية؛ للتوصل إلى النتائج المطلوبة وبيان الحقائق المجهولة.

الدراسة الثانية: المسيح بين التلمود والقرآن

١ـ هوية البحث

عنوانه: «المسيح بين التلمود والقرآن». المؤلف: صهيب الرومي. الناشر: بيان للنشر

والتوزيع والإعلام، بيروت. تاريخ النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م. عدد المجلّدات: مجلّد واحد، ١٧٦ صفحة.

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث خلال هذه الدراسة بيان أهمية الحوار والتفاهم الإسلامي المسيحي، وضرورة ذلك لأجل إيجاد فرص التعايش السلمي القائم على المحبة والاحترام المتبادل، وذلك من خلال التعرف على حقيقة المسيح عليه السلام وتعاليمه الحقة في القرآن الكريم، وكذلك التعرف على حقيقة السيد المسيح في التلمود، ومن ثمّ بيان كيف قام التلمود بتشويه صورة المسيح وأمّه مريم، وكيف تقوّل على السيد المسيح، حيث وصفه بأنّه ابن الزنا، وساحر، ورئيس الشياطين، ومجنون، ومنبوذ.

وبالتالي إثبات هذه الحقيقة، وهي أن العدو الحقيقي للمسيحيين وتعاليم السيد المسيح هم اليهود الكارهون لكلّ خير، وهم قتلة الأنبياء والمرسلين.

٣ـ منهج البحث (وأسلوب الباحث)

اعتمد الباحث في دراسته هذه على المنهج الوصفي التحليلي، وكذلك على المنهج المقارن؛ لتحليل النصوص واستخراج الحقائق والأفكار المهمّة التي ترتبط بموضوع الدراسة والبحث وتحديدها، سواء كان ذلك في التلمود أو في القرآن الكريم. ويبدو أن الباحث في هذه الدراسة لم يعتمد كثيراً على أسلوب الجدل الاستدلالي؛ وذلك لأن هدفه في هذه الدراسة هو إيقاف القارىء المسيحي أو المسلم على الحقائق المهمة التى ترتبط بالسيد المسيح وأمّه مريم العذراء في التلمود والقرآن الكريم، فكان أسلوبه في هذه الدراسة أقرب إلى الحوار والمناظرة العلمية الموثّقة.

٤ـ إطار البحث

عالج الباحث هذه الدراسة، بعد ذكر الإهداء، والمقدمة، وفقاً للمخطط التالي:
التلمود تلمودان: ١ـ تلمود أورشليم؛ ٢ـ تلمود بابل، الكنيسة المسيحية والتلمود اليهودي، توليدوت يشوع، كيف يروي اليهود قصة يسوع؟، نسخة ج. ج. هولدرايش (جنيف ١٧٠٥)،

ما هي قيمة «التوليدوت أيشوع»، أولاً: مريم في القرآن: ١ـ اصطفاء مريم، ٢ـ ولادتها، ٣ـ حداثة مريم ونشأتها، ٤ـ بشارة مريم وحبلها البتولي، الحبل البتولي، مريم وابنها في حداثته، مكانة مريم، مجد مريم وعظمتها، اصطفاء مريم، عصمة مريم من الخطيئة، البتولية مع الأمومة، ثانياً: المسيح في القرآن: عيسى الكلمة، عيسى المسيح، نسبه إلى أمّه، عيسى يتكلم في المهد، القول الحق في عيسى، عيسى ابن مريم رسول إلى بني إسرائيل، شريعة عيسى وإيتاؤه الإنجيل، نِعَم الله على عيسى، معجزات عيسى، اليهود وقتل عيسى، رفع عيسى إلى السماء، نزول عيسى مؤيَّداً بروح إلى الأرض، شفاعة عيسى يوم الدين، عيسى القدس، رسالة عيسى وإرساليته، ظهوره المعجز، طهارته المعجزة، الحداثة الخارقة، معجزة العفة، معجزة القداسة، كيف أدى المسيح رسالته؟؛ النصوص القرآنية؛ الخاتمة.

٥ـ نتائج البحث

من أهم النتائج التي أشار إليها الباحث في هذه الدراسة ما يلي:

١ـ إن التلمود مركب عجيب لآراء متناقضة أحياناً، وأمثال وأحكام، وهو يختلف مع التوراة كثيراً.

٢ـ بيَّن الكاتب أن كلمة «يشوع»، كما جاءت في بعض نسخ مخطوطات التلمود، تعني: فليمح اسمه وذكره، ويشوع كان اسمه قبل ذلك يهوو شوا، وهو ابن زنا ونجاسة، وهو ابن يوحنان، الزنديق الذي ضاجع مريم زوجة يوسف، وهي نائمة في بيتها، وهي في حالة الطمث، وذلك عندما استغل يوحنان غياب يوسف عن المنزل. وقد استخلص الكاتب هذه القصة من ثلاث مخطوطات للتلمود، وهي: مخطوطة فينا وستراسبورغ؛ ومنشورتا ج. س. فاغتزايل، وج. ج. هو لدرايش).

٣ـ انتهى الكاتب، من خلال دراسة النصوص القديمة للتلمود، إلى بعض الحقائق، وهي: إنّ مريم لم تكن عذراء، ويشوع هذا هو ابن الدعارة أو ابن اغتصاب، فلا حبل بلا دنس، ولا تجسد من الروح القدس، واليهود يعتبرون أن يسوع ليس المسيح المنتظر، ولا المخلص الموعود، فكيف يكون الله نفسه، أو يكون ابن الله؟، ثم إنّه لم يُصلب، بل شُنق، أي لا معنى لرمز الصليب، أما الثالوث الأقدس ـ حسب رأي اليهود ـ فهو

حيلة لغوية ناتجة عن خيال إيليا (شمعون) البالغ في الذكاء، والذي يستحق حقاً لقب أب المسيحية.

٤ـ يؤكد الكتاب، من خلال دراسته نصوص القرآن الكريم، ما يلي:

أ ـ إن مريم ليست إلهة ـ كنظرة المسيحية ـ، بل هي أفضل مخلوقة، طهّرها الله، واصطفاها على نساء العالمين، وجعل ولادتها معجزة لا مثيل لها في تاريخ البشرية، فهي أم عيسى مسيح الله وكلمته وروحه.

ب ـ إن يسوع المسيح عيسى ابن مريم آيةٌ في مولده، وآيةٌ في ارتفاعه حياً إلى السماء، وآيةٌ في يوم الدين، وآيةٌ في حياته كلها وشخصيته الفذة، فهو وحده في العالمين مسيح الله، وكلمة الله، وروح الله ﴿**وجَعَلْناها وابْنَها آيَةً لِلْعالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: ٩١).

٥ـ ويرى الكاتب أيضاً أن ما جاء في القرآن الكريم عن المسيح وأمّه مريم والإنجيل والنصارى عامةً يُعدُّ مفخرة للمسلمين، ويليق بكل مؤمن بالله الواحد واليوم الآخر أن يطّلع عليه.

٦ـ وأخيراً انتهى الكاتب، من خلال هذه الدراسة، إلى أنَّهُ لا بد للمسيحيين والمسلمين أن يعملوا مجتهدين في إرساء قواعد الحوار والتفاهم في ضوء المشتركات الإيمانية بالله والأنبياء والكتب السماوية.

الدراسة الثالثة: الكتاب المقدّس في الميزان

١ـ هوية البحث

عنوانه: «**الكتاب المقدس في الميزان**». **المؤلف:** الشيخ محمد علي برّو العاملي. **الناشر:** الدار الإسلامية، بيروت. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م. **المجلدات:** مجلد واحد، ٤٥٨ صفحة.

٢ـ هدف البحث

إن الأهداف التي قصدها الباحث خلال هذه الدراسة ما يلي:

أولاً: الردّ على منشور نشره بعض المبشّرين جاء فيه أن القرآن يشهد بعدم تحريف الكتاب المقدس، وكذلك التاريخ يشهد لذلك؛ ولأجل تقديم خدمة للسيد المسيح عليه السلام

وللعلم والحق والدين من ناحية أخرى.

ثانياً: الإجابة عن التساؤلات التالية:

١ـ إن الله بعث الأنبياء وشرّع الأحكام لرفع الاختلافات، فهل أن الاختلافات زالت من الوجود؟

٢ـ إذا كانت الخلافات بين أبناء البشر وبين الأديان والفرق بهذه القوة وبهذه السعة فكيف لم ينصبْ الله سبحانه وتعالى آيات وعلامات ومصابيح تنير الطريق أمام البشرية المعذَّبة، وخاصة لطالبي الحق والسُّذج من الناس؟

٣ـ هل أن التوراة والتلمود الحالية، أو نصوص العهد القديم، هي السبيل لحل الخلافات بين الأديان والشعوب المختلفة في العالم، أو أن نصوص العهد الجديد بما فيها الأناجيل ورسائل الرسل هي السبيل لذلك؟

٤ـ هل يمكن أن يكون القرآن الكريم هو السبيل الوحيد لحلّ الخلافات، والمنار الوحيد لهداية البشرية المعذَّبة؟

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ والمنهج المقارن، في دراسة الوثائق التاريخية والنصوص الدينية، فجاء أسلوبه في البحث حوارياً تارةً؛ لدعوة الآخرين وإيقافهم على حقائق الأمور، وجدليّاً استدلالياً تارةً أخرى؛ لأجل الدفاع عن الحق والحقيقة وإسكات المعاندين وإفحامهم.

٤ـ إطار البحث

جاء البحث، بعد ذكر الإهداء، والمقدمة، والتصدير، وفقاً للمخطط التالي: القرآن والتوراة والإنجيل، التوراة بعد السبي البابلي، التوراة الحالية، إله التوراة في صورته البدائية، صفات الرب التوراتية، اليهود كانوا طوال تاريخهم مقلِّدة، الوصايا العشر، نشيد الأناشيد، بنو إسرائيل عصابات، لصوص، وقتلة، الوصايا الأخرى، التوراة والتاريخ، عيسى ابن مريم في القرآن، الإنجيل، تناقضات الأناجيل، من هو بولس؟ ومتى تنصَّر؟، عقيدة الفداء في الميزان، عقيدة التثليث عند الوثنيين والنصارى، الأناجيل

وعقيدة التثليث، ابن الله هو الخالق عند الوثنيين والمسيحيين، موافقة النصوص المسيحية للنصوص الوثنية المقدسة، مقابلة النصوص المقدسة بين كرشنة ويسوع المسيح، مقابلة النصوص المقدسة بين بوذا ويسوع المسيح، الطقوس والعبادات الوثنية في الديانة النصرانية، العمادة، الأعياد، القديسين، التماثيل، العمادة عند النصارى، الأعياد والمسيحية الوثنية، بين مريم العذراء وأمهات الآلهة عند الوثنيين، عبادة الأشخاص عند الوثنيين والنصارى، صكوك الغفران بين الوثنيين والمسيحيين، أضرار التوراة والإنجيل على المجتمع البشري، افتقاد العنصر الأخلاقي في العهد القديم، إلى الأحرار والمنصفين من النصارى في العالم؛ نهاية المطاف؛ المصادر والمراجع.

٥ـ نتائج البحث

من أهم النتائج التي أشار إليها الكاتب خلال دراساته ما يلي:

١ـ أكدَّ الكاتب عدم صحة المنشور الذي نشره بعض المبشِّرين المسيحيين، والقائل بأنَّ القرآن يشهد بعدم تحريف الكتاب المقدس، وكذلك التاريخ، وأنّ الآيات القرآنية التي استشهد بها المبشِّرون لا تدلُّ من قريب ولا من بعيد على مزاعمهم؛ وذلك لجهلهم بالقرآن والكتاب المقدس وتحاملهم على التاريخ.

٢ـ صرح الكاتب خلال دراسته بأن هناك اختلافاً واضحاً بين الأديان، وهو يعود لأسباب متعددة، منها: التحريف؛ وفقدان الوحي الأصلي.

٣ـ إن أكثرية الأمم والشعوب في العالم اليوم من غير اليهود، وإن نسبة اليهود إلى الأديان والمذاهب الأخرى لا تصل إلى ١٪ من سكان العالم، فلا يمكن أن يؤمنوا بجواب اليهود بأن التوراة والتلمود هي السبيل في حل الاختلافات، ومن جانب آخر فإن الدين اليهودي دين عنصري لا يُقبل فيه إلا من تولّد من يعقوب، وهو إسرائيل، ابن الله البكر ـ كما تزعم التوراة ـ (سفر الخروج ٣: ٢٢)، وإن التوراة والتلمود صرحت في أكثر من مورد أن اليهود هم شعب الله المختار (سفر التثنية ٧: ٦)، وغيرهم كلاب (سفر الخروج ١٢: ١٦، في طبعة قديمة للتوراة طبعت في مدينه البندقية: إن الأعياد لم تجعل للأجانب، ولا للكلاب»)، ووصفوا المرأة غير اليهودية بأنها من الحيوانات[١].

لهذا فإن اليهود ـ بحسب تعاليم التوراة والتلمود ـ لا يمكن أن يكون جوابهم حلاً

لمشكلات الخلاف بين الأديان، وليس من عدل الله وحكمته أن يكون ذلك.

٤ـ إن تعاليم التوراة والتلمود تُجوّز لليهود سفك الدماء وارتكاب كل جريمة في حق الآخرين، ولا يخفى علينا أيضاً أن اليهود لا يعترفون بالمسيح عيسى ابن مريم عليه السلام لا من قريب ولا من بعيد، ويعتبرونه كاذباً، مع أنه من بني إسرائيل.

٥ـ هناك اختلاف بين اليهود في الاعتراف بالتوراة، فالسامريون لا يعترفون إلاّ بالأسفار الخمسة الأولى منها، وأما العبرانيون فتوراتهم تبلغ ٣٩ سفراً، والبعض الآخر ادعى أن العهد القديم نقصت منه بعض الأسفار، منها: سفر حروب الرب، وسفر ياسر، وسفر أخبار ملوك يهوذا، وسفر أخبار ملوك إسرائيل، وسفر الانتساب، حيث إنها غير موجودة في التوراة العبرانية الحالية.

٦ـ ينتهي الكاتب في هذه الدراسة إلى هذه الحقيقة، وهي أن السبيل الوحيد لحل الخلافات الموجودة بين الأديان والمذاهب في العالم هو الرجوع إلى القرآن الكريم، فهو وحده الذي ينير الدرب للبشرية المعذَّبة عبر التاريخ، وهو السبيل أيضاً لإنقاذها وإخراجها من الظلمات وهدايتها نحو شاطئ الأمان، وكذلك نحو الحق والعدل والكرامة الإنسانية؛ وذلك لأن القرآن الكريم يمتاز بخصائص لم تتوفر في الكتب السماوية الأخرى.

وذكر الكاتب بعض هذه الخصائص التي استدل الباحث على صحتها في ضوء الأدلة والبراهين القاطعة، ومنها ما يلي:

أـ إن القرآن الكريم هو كتاب واحد متواتر في جميع الطبقات عند المسلمين، وإنه قطعيّ الصدور، متواتر اللفظ، حفظه المسلمون في صدورهم جيلاً بعد جيل، وقد ثبتت هذه الحقيقة تاريخياً.

ب ـ إن القرآن الكريم هو الكتاب السماوي الوحيد الذي تحدى البشر، وطلب منهم أن يأتوا ولو بسورة قصيرة مثله، وقد ذُكر هذا التحدي في عدة آيات في القرآن الكريم.

ج ـ لا يوجد كتاب سماوي يعلن وبكل وضوح وصراحة أن الله سبحانه تكفّل بحفظه من التحريف والزيادة والنقصان غير القرآن الكريم، حيث قال: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩).

د ـ إن علماء المسلمين في شتى المذاهب أثبتوا بطلان الروايات التي تدعي تحريف القرآن، فالقرآن الذي أُنزل على رسول الله ﷺ قبل أربعة عشر قرناً هو بعينه الموجود حالياً بين أيدي المسلمين.

هـ ـ إن القرآن الكريم يصف نفسه بأنه نورٌ وهداية، يرشد الناس إلى الحق والحقيقة، وإنه كلام الله، وهو الذي يبين للإنسان ما يحتاج، وهو الذي يتفق مع فطرته السليمة.

و ـ إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة التي أُرسل بها نبي الإسلام، وهذه المعجزة لكل الأجيال والأمم، بخلاف معاجز سائر الأنبياء الآخرين، فإنها كانت مقصورة على فترة زمنية خاصة بحياتهم، فهو أعظم معجزة بالنسبة إلى معاجز الأنبياء عبر التاريخ.

ز ـ إن القرآن الكريم اعترف بنبوة سائر الأنبياء الذين بشروا برسول الله، وكذلك أثنى عليهم الثناء الجميل، ووصفهم بالعصمة والكمال، ونسب لهم كل مأثرة كريمة تلازم قداسة النبوة ونزاهة الرسالة والسفارة الإلهية، أما الكتب المقدسة فقد ذكرت للأنبياء ما يَحُطُّ من قداستهم، ونسبت إليهم أعمالاً، ووصفتهم بصفات، تخلّ بنزاهتهم، وتخالف عصمتهم.

ح ـ إن القرآن تفوّق على سائر الكتب بأنّه الوحيد الذي تكفّل هداية البشر: **﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾** (الإسراء: ٩)، **﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾** (الإسراء: ٨٣)؛ **﴿الم ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾** (البقرة: ١ ـ ٢).

ط ـ إن القرآن الكريم هو كتاب الوحي الوحيد الذي بقي مصوناً من أي تحريف، وهو الكتاب الذي حفظ معاجز الأنبياء العظام، واعترف بها، وهو أصدق وأصح سند لكتب الأنبياء ومعاجزهم تملكه البشرية حتى اليوم وإلى يوم القيامة.

ي ـ إن القرآن يعظم العلم والعلماء، ويحثّ في آيات كثيرة البشر على التفكير في آيات الله وخلقه، وقد جعل التفكير أعظم العبادات، وبذلك أحيى المعارف والعلوم الإنسانية في شتى المجالات.

ك ـ إن دعوة القرآن هي دعوة عامة، وخطابه موجّه إلى كل الأمم والشعوب، ولا

يخص أمّة بعينها دون غيرها، فهو يخاطب كل البشر.

ل ـ القرآن الكريم هو كتاب الوحي الوحيد الذي يؤيد بعضه بعضاً، ويفسر بعضه بعضاً، وقد جعله الله تعالى مهيمناً على جميع الكتب السماوية التي أنزلها قبله ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ﴾ (المائدة: ٤٨).

ومن هنا لا يمكن بأي وجه من الوجوه مقارنة القرآن الكريم بالتوراة والإنجيل، حيث إن التوراة والإنجيل يزخران بالتناقضات والاختلافات، وقد أشار الكاتب إلى نماذج كثيرة منها.

الدراسة الرابعة: التوراة والقرآن، مقارنة نصيّة

١ـ هوية البحث

عنوانه: «التوراة والقرآن، مقارنة نصيّة: قصة الخلق والخروج من الجنة، وقصص الأنبياء». **المؤلف:** عادل المعلم. **الناشر:** مكتبة الشروق، القاهرة. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م. **عدد المجلدات أو الأجزاء:** المجلد الأول، الجزء الأول، ٢٨٠ صفحة.

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث من خلال هذه الدراسة التعرف على حقيقة الديانتين: اليهودية؛ والإسلامية، وكذلك التعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف بين قواعد الجانبين في ما يرتبط بموضوع البحث.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث على المنهج المقارن لدراسة النصوص، وذلك من خلال مراجعة نصوص المرجعين الأساسيين، وهما: «التوراة»؛ و«القرآن»، ثم القيام بانتخاب بعض هذه النصوص التي ترتبط بموضوع البحث، ثم تصنيفها وعرضها موضوعياً، دون القيام بأيّ نوع من أنواع البحث الجدليّ الاستدلالي، بل اكتفى الباحث فقط بالجمع وتصنيف

النصوص موضوعياً، ثم بيان أوجه الاختلاف والاتفاق بين مضامين نصوص التوراة والقرآن؛ وذلك لتأخذ المقارنة بين النصوص طابع الحياد، وتبتعد عن طابع الانحياز قدر الإمكان.

٤ـ إطار البحث

يبدو أن هذه الدراسة شملتْ ثلاثة أجزاء، وقد اختص كلُّ جزء بموضوع معيّن، وهي كالتالي: **موضوع الجزء الأول**: «قصة الخلق والخروج من الجنة، وقصص الأنبياء». **موضوع الجزء الثاني**: «القتال في نصوص التوراة والقرآن». **موضوع الجزء الثالث**: «العقيدة والشريعة في نصوص التوراة والقرآن».

وقد اكتفيتُ هنا بالإشارة إلى إطار البحث في الجزء الأول، وعنوانه: «قصة الخلق والخروج من الجنة، وقصص الأنبياء»؛ وذلك لأنني لم أتمكن من العثور على الجزء الثاني والثالث من هذه الدراسة، وقد جاء مخطط البحث في الجزء الأول كما يلي: ١ـ قصة الخلق: هبوط آدم وحواء، أول جريمة قتل في تاريخ الإنسانية. ٢ـ قصة نوح والطوفان وبرج بابل. ٣. إبراهيم ولوط. ٤. قصة إسماعيل وإسحاق، وعيسو، ويعقوب. ٥ـ يعقوب (إسرائيل) وعيسو. ٦ـ يعقوب ويوسف وإخوته، ويوسف في مصر. ٧ـ دخول يعقوب وأبناؤه مصر. ٨ ـ موسى وهارون وفرعون وبطانته. ٩ـ الخروج من مصر، كم كان عدد الخارجين؟ ١٠ـ موسى وهارون ويشوع بن نون. ١١. وفاة هارون، وفاة موسى، خلافة يشوع ومزيد من الحروب.

٥ـ ذكر بعض النماذج، ونتائجها

وسنكتفي بذكر نموذجين من نماذج هذه الدراسة؛ لأجل التوضيح فقط:

النموذج الأول: (الجزء الأول، الصفحة ٢ ـ ٥).

ـ موضوعه: «قصة الخلق، هبوط آدم وحواء، وأول جريمة قتل في تاريخ الإنسانية».

أولاً: النصوص، وسأكتفي هنا بذكر عناوين وأرقام النصوص المقتبسة من التوراة والقرآن الكريم:

أ ـ نصوص التوراة: قام الكاتب بذكر بعض نصوص التوراة من (سفر التكوين)

في ما يتعلق بهذه الموارد، وقد شملت (الإصحاح الأول إلى الإصحاح الرابع) من هذا السفر.

ب ـ نصوص القرآن الكريم: وقد ذكر الكاتب هنا جميع الآيات القرآنية التي ترتبط بهذه الموارد، وهذه الآيات بطبيعة الحال مُستخرجة من سور متعددة، وسأكتفي هنا فقط بذكر عناوين السور والآيات وهي: ١ ـ سورة البقرة: من الآية ٣٠ إلى الآية ٣٩. ٢ ـ سورة الأعراف: من الآية ١١ إلى الآية ٢٧. ٣ ـ سورة يونس: من الآية ٣ إلى الآية ٤. ٤ ـ سورة هود: من الآية ٦ إلى الآية ٧. ٥ ـ سورة الحجر: من الآية ٢٦ إلى الآية ٤٦. ٦ ـ سورة طه: من الآية ١١٥ إلى الآية ١٢٤. ٧ ـ سورة الحج: من الآية ٥ إلى الآية ٧. ٨ ـ سورة المؤمنون: من الآية ١٢ إلى الآية ١٦. ٩ ـ سورة الروم: من الآية ٢٠ إلى الآية ٢١. ١٠ ـ سورة السجدة: من الآية ٤ إلى الآية ١٢. ١١ ـ سورة ق: الآية ٣٨. ١٢ ـ سورة الملك: من الآية ١ إلى الآية ٢. ١٣ ـ سورة المائدة: من الآية ٢٧ إلى الآية ٣١. ثانياً: نتائج مقارنة النصوص التوراتية والقرآنية: هناك بعض الاختلافات في مضامين نصوص الكتابين (التوراة والقرآن)، ونذكر منها ما يلي: ١ـ اليوم السابع المذكور في الإصحاح الثاني من سفر التكوين ـ قصة الخلق ـ (أو يوم الراحة)، بينما ينصُّ القرآن الكريم على أنّه ﴿**وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ**﴾ (ق: ٣٨). ٢ـ خلق آدم، حيث انفردت التوراة بأنّه على صورة الله، بينما نقرأ في الآية ١١ من سورة الشورى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾. ٣ـ في ما يتعلق بـ (خلق حواء). ٤ـ صفة الشجرة المحرمة: هل هي شجرة المعرفة وتمييز الخير من الشر أو شجرة الملك والخلود أو غير ذلك؟ ثمَّ مَنْ المسؤول عن الأكل من الشجرة المحرمة؟ هل هي حواء، كما تنص التوراة، أو آدم وحواء، أو آدم؟ وقد نصَّ القرآن على أن الشيطان وسوس لآدم، ووسوس لآدم وحواء، بينما نصت التوراة على أن الحية أغْوَتْ حواء. ٥ـ نصت التوراة على أن عقاب الإنسان وطرده من الجنة سببه أنّه «قد صار كواحد منا، يميز بين الخير والشر، وقد يمد يده ويتناول من شجرة الحياة فيحيا إلى الأبد»؛ بينما ينصّ القرآن على أن سبب الخروج من الجنة هو عصيان الإنسان ربه؛ بأكله من الشجرة المحرمة. ٦ـ الإشارة إلى قصة سجود الملائكة لآدم، ولماذا سجد الملائكة لآدم؟، في القرآن؛ بينما لم تذكر التوراة شيئاً عن ذلك. ٧ـ وكذلك هناك اختلاف في الهدف من خلق آدم، وما هو مصير آدم والإنسان بصفة عامة بعد الموت؟ ٨ـ ذكر القرآن خروج الشيطان من الجنة؛ بسبب رفضه السجود لآدم، ومن هنا جاءت فتنة وغواية الشيطان للإنسان. ٩ـ تكرر كثيراً في آيات القرآن ذكر البعث بعد الموت،

وحساب الإنسان على عمله، وجزاؤه بالجنة أو بالنار، ولم تذكر التوراة شيئاً عن ذلك.

النموذج الثاني: (الصفحة ٢٣ ـ ٣٨).

موضوعه: «قصة نوح والطوفان وبرج بابل».

أولاً: النصوص:

أ ـ نصوص التوراة: ذكر الكاتب هنا النصوص التوراتية لهذه القصة من (سفر التكوين، الإصحاح الخامس إلى الإصحاح الحادي عشر)، تحت عنوان: «متوشالح ونوح».

ب ـ أما النصوص القرآنية لهذا القصة فقد شملت: ١ـ سورة الأحزاب: الآية ٧. ٢ـ سورة هود: من الآية ٢٥ إلى الآية ٤٨. ٣ـ سورة المؤمنون: من الآية ٢٣ إلى الآية ٢٩. ٤ـ سورة العنكبوت: الآية ١٤. ٥ـ سورة القمر: من الآية ٩ إلى الآية ١٦. ٦ـ سورة نوح: من الآية ١ إلى الآية ٢٨. ٩ـ سورة التحريم: الآية ١٠.

ثانياً: نتائج مقارنة النصوص.

في ما يختص بهذا الموضوع هناك تشابه بين نصوص التوراة والقرآن في كثير من الأمور، ومع ذلك نجد أن التوراة انفردت بذكر بعض الأمور، كما أن القرآن أيضاً انفرد بذكر البعض الآخر، وسنشير إلى ذلك في ما يلي:

أ ـ الأمور التي انفردت التوراة بذكرها هي: ١ـ زواج أبناء الله من بنات الناس. ٢ـ سكر نوح، وعريه، ثم لعن نوح لكنعان بن حام؛ لما فعله أبوه. ٣ـ يتكرّر في التوراة ذكر مبدأ عقاب الأبناء حتى الجيل الثالث والرابع على أفعال الآباء؛ بينما يتكرر في القرآن ﴿**أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾. ٤ـ ذكر سلسلة النسب وأعمار الذكور. ٥ـ ذكر أبعاد فلك نوح (الطول والعرض والارتفاع). ٦ـ ذكر نزول الرب لبلبلة الناس حتى لا يفهم بعضهم كلام بعض؛ لأنهم إذا كانوا شيدوا برج بابل منذ أول الأمر فلن يمتنع عليهم أي شيء عزموا على فعله.

ب ـ ومما انفرد به القرآن: ١ـ أخذ الله ميثاقه من النبيين، ومن محمد ونوح؛ لتبليغ الرسالة. ٢ـ دعوة نوح قومه لعبادة الله، بالترغيب والترهيب وإعمال العقل في آيات الله، ورفضهم ذلك، وإصرارهم على عبادة آلهة أخرى، واتباعهم أصحاب الأموال والأعوان. ٣ـ ذكر قصة ابن نوح الذي رفض أن يركب معه، ودعوة نوح ربّه، وعدم استجابة ربه له، مع نهي نوح عن ذلك، ونفي صفة الأهلية عن الابن؛ بسبب عمله. ٤ـ دخول امرأة نوح النار

مع الداخلين.

الدراسة الخامسة: القرآن والتوراة: أين يتفقان؟ وأين يفترقان؟

١ـ هوية البحث

عنوانه: «القرآن والتوراة: أين يتفقان؟ وأين يفترقان؟». المؤلف: حسن الباش. **الناشر:** دار قتيبة، بيروت. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م. **عدد الأجزاء والمجلدات:** جزءان، في مجلّدين، الجزء الأول في ٣٦٨ صفحة، والجزء الثاني في ٥٤٩ صفحة.

٢ـ هدف البحث

يستهدف الباحث من خلال هذه الدراسة بيان وإيضاح ما يتوافق مع العقل والمنطق والوجدان في كلا الكتابين والرسالتين: التوراة؛ والقرآن الكريم، وكذلك تبيان استفادة العقيدة التوراتية من أساطير الشعوب الأخرى، والتحقيق في ما كتب في التوراة ودوّن فيه، وإيضاح ذلك على ضوء ما صرح به القرآن الكريم حولها.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج الدراسات المقارنة في تحليل النصوص التوراتية والقرآنية، كما أكدّ على معالجة القضايا الكبرى التي يركز عليها القرآن وتركز عليها التوراة، وهذه القضايا هي: ١ـ الله والخلق الإلهي وأصل الأشياء. ٢ـ التاريخ البشري من خلال التصريح والتلميح والرمز وبعض القرائن المساعدة والدالة. ٣ـ الأنبياء والشخصيات الدينية وغير الدينية كما وردت في القرآن الكريم والتوراة. وكان أسلوب الكاتب في هذه الدراسة أسلوباً جدلياً استدلالياً.

٤ـ إطار البحث

جاءت هذه الدراسة في جزءين، وكلّ جزء في مجلد مستقل.

أ ـ **إطار بحث الجزء الأول: المقدمة:** علم مقارنة الأديان ضرورة ملحة في العصر

الحالي. **تمهيد**: التوراة: صحتها وتاريخها. **الفصل الأول**: التكوين التوراتي والحقائق القرآنية، ويتضمن: خلق الأرض والسموات والحيوان والنبات والإنسان، التكوين التوراتي والخلفية الأسطورية، الملائكة والجن في التوراة والقرآن. **الفصل الثاني**: من آدم إلى انتهاء الطوفان، ويتضمن: فكرة خلق آدم، وسبب خلقه، خلق آدم من تراب، آدم الإنسان الأول، زوجة آدم (حواء)، الجنة، الخطيئة، الحيّة والشيطان، شجرة المعرفة، الهبوط إلى الأرض، صورة آدم في التوراة والقرآن، ماذا يقول القرآن الكريم في خلق الإنسان، هل آدم هو أول البشر؟ هل حقاً لعن الله الأرض؟، ولد آدم قابيل وهابيل، نوح، الطوفان، السفينة، أولاد نوح، الطوفان واقعة حقيقية وليس أسطورة، الطوفان في مدونات الشعوب. **الفصل الثالث**: الأنبياء الأولون، ويتضمن: ماذا بعد الطوفان؟ أقوام عاد وثمود وعاد الثانية، هود، صالح، إبراهيم أبو الأنبياء: عصره، هجرته، بلده الأصلي، التوحيد، أولاده، زوجاته، إسماعيل، إسحاق، بناء الكعبة، إسحاق وأولاده، يعقوب والأسباط، يوسف في مصر. **الفصل الرابع**: من غياب يوسف إلى موسى والخروج، ويتضمن: الحلقة التوراتية المفقودة، أيوب، شعيب، الخروج التوراتي وحقائق القرآن، موسى وفرعون، سيناء والعجل، بنو إسرائيل في سيناء، ما هي التوراة التي نزلت على موسى؟ من هم الجبارون؟ وما هي الأرض المقدسة المباركة؟، موسى والعبد الصالح. **الفصل الخامس**: زمن ما بعد موسى، ويتضمن: بين عصر وعصر، يشوع والنبوة، التيه العقيدي. **الفصل السادس**: من صموئيل إلى داود وسليمان، ويتضمن: ما قبل داود، داود: شخصيته، عقيدته، حقيقته، ملكه، لماذا اختار داود جبل الزيتون لبناء قصره؟ ماذا يقول الباحثون والآثاريون عن مملكة داود، داود وأبناؤه، سليمان وملكه، الهيكل المزعوم، ملكة سبأ، ما بعد سليمان، ملحق: يهود الأمس ومتهوِّدو اليوم، يهود الخزر يحتلون فلسطين قادمين من أوروبا الشرقية.

ب ـ إطار بحث الجزء الثاني: وقد جاء في قسمين، ولكل قسم منه فصول متعددة، وهي كما يلي: مقدّمة؛ **القسم الأول**: في العقيدة والمعتقد؛ **الفصل الأول**: العقائد في التاريخ، **الفصل الثاني**: العقيدة اليهودية ورحلة التصور اليهودي للإله. **الفصل الثالث**: معالم النبوة ومفهومها بين التوراة والقرآن الكريم. **الفصل الرابع**: عالم المخلوقات الخفية بين التوراة والقرآن الكريم، ويتضمن: الملائكة، الجن، إبليس، الشيطان، عالم

الملائكة، الملائكة والوحي، عالم الجن بين التوراة والقرآن الكريم، كيف تحدث القرآن الكريم عن الجن، إبليس في التوراة والقرآن. **الفصل الخامس:** الموت والبعث واليوم الآخر والنعيم والجحيم في التوراة والقرآن الكريم. **الفصل السادس:** تطور العقيدة اليهودية على يد الأحبار والفلاسفة، من التحريف إلى الإلحاد. ملحق: الرسالة السبعينية بإبطال الديانة اليهودية، للحبر الأعظم: إسرائيل بن شموئيل الأورشليمي؛ **القسم الثاني:** العبادات والمعاملات: **الفصل الأول:** مدخل تاريخي في العبادات والمعاملات لدى شعوب المنطقة. **الفصل الثاني:** المعبد والعبادة اليهودية في التوراة والقرآن الكريم. **الفصل الثالث:** طقوس العبادات، الصلاة، الأعياد، القرابين. **الفصل الرابع:** في التشريع اليهودي الشخصي. **الفصل الخامس:** العقوبات بين التشريع التوراتي والتشريع القرآني. **الفصل السادس:** اليهود من الداخل، ويتضمن: تعاليم التوراة في النهي والأمر، حقوق الإنسان في التشريع اليهودي، شريعة القتل في الواقع التوراتي: ١- القتل الجماعي ٢- القتل اغتيالاً بحق الأنبياء، ٣- القتل اغتيالاً بحق القادة وبعض الشخصيات، ٤- قتل النساء، ٥- القتل حرقاً، الرق والاسترقاق في الشريعة اليهودية، حقوق المرأة في التشريع اليهودي، التشريع اليهودي والجرائم الجنسية، صور من الشذوذ الجنسي والجرائم الجنسية في التجمع اليهودي، التشريع اليهودي والأطفال غير الشرعيين، تشريعات يهودية جانبية. **الفصل السابع:** اليهود من الخارج، ويتضمن: اليهودية ومواقفها من غير اليهود، من هو غير اليهودي؟، قوانين الحرب في الشريعة اليهودية، قوانين الإبادة حسب شريعة التلمود، قوانين سرقة غير اليهود، قوانين الربا والفائدة والدَّيْن، قوانين وتعاليم يهودية، مغالاة التلمود في التعامل مع غير اليهود.

٥ـ أهم النتائج

إن أهم النتائج التي يمكن أن نشير إليها ما يلي:

١ـ إن القرآن ليس كتاباً تاريخياً، إنما هو كتاب الله ودستوره لبني الإسلام، وللبشرية جمعاء.

٢ـ إن الخطوط العامة في القرآن الكريم ترشدنا إلى معطيات تاريخية نستطيع أن نعتمد عليها كلياً في معرفة مفاتيح الأحداث ونتائجها، سواء كانت على مستوى الإنسان أو على مستوى الأحداث الكبيرة والصغيرة التي حدثت لبعض البشر، أفراداً وجماعات.

٣ـ توجد كذلك في القرآن إشارات ورموز وتلميحات وخطوط عامة ترشد الباحث إلى دراسة التاريخ بشكل مطمئن منطقي متوافق مع معطيات العلم والمنهج العلمي للدراسات.

٤ـ إن التوارة قد دونت على مراحل استغرقت مئات السنين، فلا يمكن مقارنتها بالقرآن الكريم، وإن بين التوراة والقرآن اختلافاً جوهرياً في الأساس، حيث إن التوراة الحالية موضوعة، وليست هي التي أُنزلت على النبي موسى عليه السلام، فكيف نقارنها بما أنزل على الرسول محمد صلى الله عليه وآله، وقد تكفّل الله سبحانه وتعالى بحفظه، وبقي مصوناً من كل تحريف أو زيادة أو نقصان، لذلك لايوجد مبرر لهذه المقارنة.

٥ ـ إن تاريخ إبراهيم في التوراة فيه نوع من الغموض في كثير من خطوطه؛ وذلك لأن تدوين التوراة جاء متأخراً جداً عن زمن إبراهيم.

٦ـ ظهور الدعوة التوحيدية للنبي إبراهيم عليه السلام في عصر وثني يعطينا مؤشرات كثيرة ترشدنا إلى منهجه الديني، الذي يختلف عما جاءت به التوراة، ومن هنا فإن المقارنة بين معطيات التوراة التاريخية ومعطيات المفاتيح القرآنية التاريخية تدلنا بشكل أو بآخر على المنطق التاريخي الصحيح والمسار التاريخي البعيد عن التخمينات والظنون.

٧ـ انطلاقاً من النتائج الموضوعية والحقيقية لهذه الدراسة لابد من القول بأنه توجد في التوراة موارد كثيرة أشار إليها القرآن في خطوطه العامة، كما أن القرآن الكريم يتحدث ـ وفي أكثر من موضع ـ أن التوراة حُرّفت، ولكن لم نجد آية واحدة تصرح بأن التوراة كلها قد حُرِّفت.

٨ ـ إن الدراسة المقارنة المعمّقة لشخصية الأنبياء في القرآن والتوراة تظهر لنا ما يلي:

أ- إن القرآن الكريم أنصف الأنبياء بما يستحقون، وأجلّهم وأكرمهم، أما التوراة فقلّما تذكر نبياً إلاّ وقد حطّت من شأنه، ونسبت إليه كثيراً من الدسّ والافتراء، كما ونسبت إلى الأنبياء مثالب وصفات لا تتناسب مع البشر العاديين، ومن هنا فنحن نرى بأن المسلمين أحق الناس بالقرب من هؤلاء الأنبياء، فهم أولى بنا ونحن أولى بهم من اليهود أو من أيٍّ كان.

ب ـ إن كتبة التوراة أخفوا كثيراً من القضايا، وكثيراً من صفات الأنبياء، والعديد من الشخصيات، وقد أتى عليها القرآن الكريم تصريحاً أو تلميحاً، مع العلم أن

هذه القضايا خاصة بالعقيدة اليهودية، وإن هذه الشخصيات عايشت أنبياءهم، وتقابلت معهم.

ج ـ إن اليهود كانوا يرمون إلى تحقيق بعض الأهداف من وراء التنكر لبعض الأنبياء أو إخفاء العديد من شخصياتهم، وعلى سبيل المثال نذكر بعض النماذج المهمة، وهي:

١ـ كان لقصة النبي موسى عليه السلام ولقائه بالخضر أو الرجل الصالح في القرآن الكريم شأن مهم في سورة الكهف، وقد أنكرت التوراة هذه القصة وهذا اللقاء، وأنكرت أيضاً الرجل الصالح ووجوده.

٢ـ إن اليهود لفّقوا على إسحاق ويعقوب، وشوّهوا شخصية هاجر أم النبي إسماعيل عليه السلام، كما أنكروا نهائياً توجّه النبي إبراهيم عليه السلام إلى مكة وبناءه الكعبة؛ وكل ذلك لتضييق المجال التاريخي وحصره في ما يخص العبرانيين واليهود، ولتُنكر على الأمة الإسلامية أيّة صلة بهؤلاء الأنبياء والرسل، ومن ثمَّ لتُجرّدَهُم تماماً من أيّة خاصيّة دينيّة لهم.

د ـ إنّ مفهوم النبوة يظهر غامضاً ومشوهاً لدى اليهود، بل يغدوا مقتصراً على التنبؤ السحري، كما حدث مع أنبيائهم أيام السبي البابلي، فلا عصمة للأنبياء، وفي المقابل نجد آيات القرآن الكريم تُعيد الاعتبار للنبوة والأنبياء، هذا الاعتبار الذي قصد اليهود أن يلغوه إلغاءً كليّاً.

٩ ـ ومن خلال هذه الدراسة المقارنة تبيّن لنا مدى التشويه التوراتي لحقائق التاريخ وحقائق العقائد الدينية، كما شاهدنا كيف أن الآيات القرآنية تدحض ادعاءاتهم، وتكشف تزييفهم للحقائق، وتدافع عن الأنبياء، وتنفي عنهم الشبهات التي دسّها أصحاب التوراة عليهم.

١٠ـ إن القرآن الكريم جادل اليهود، وكذلك جادل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله اليهود، وبيَّن لهم ما أخفوه، فارتدّوا خائبين، موقنين أن النبي صلى الله عليه وآله الذي يختم الأنبياء لن يكون منهم، وسقطت كلّ أفكارهم وحججهم، أما القرآن الكريم فقد تعهد الله بحفظه من الدسّ والتحريف.

١١ـ وقد حاولت هذه الدراسة أن تبين أيضاً كيف فضح القرآن الكريم ادعاءات

اليهود وتقوّلاتهم بشأن العلاقة مع الله، وفضح خفايا نفوسهم، وزيف ما يدعون، وحقيقة ما يسرون ويبطنون ويضمرون.

١٢ ـ وأخيراً بيّنتْ هذه الدراسة كيف اخترع أحبار اليهود التلمود، الذي فسّر التوراة في «المشنا والجمارا»، تفسيراً حاخامياً، يُدرج المصلحة اليهودية فوق كل مصلحة، ولو كانت ربانية إلهية، ويصبح هذا التلمود أهم من التوراة في المرجعية الحياتية والتشريعيّة، فالعقيدة اليهوديّة تُصبح عقيدة الأحبار وعقيدة التلمود، وليست عقيدة الأنبياء، ولا حتى عقيدة التوراة.

الدراسة السادسة: محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام

١ـ هوية البحث

عنوانه: «**محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام**». **المؤلف:** غسّان سليم سالم. **الناشر:** دار الطليعة، بيروت. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م. **عدد المجلدات:** مجلد واحد، في ٣٣٥ صفحة.

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث من خلال هذه الدراسة تحقيق بعض الأهداف المهمة، ومنها:

١ـ التعرف والفهم المشترك لماهية المسيحية والإسلام، ما يجمعها، وما يفرِّقها.

٢ـ العمل في تنشيط تيار الحوار واللقاء والتقرب من خلال التعرف على ما في المسيحية والإسلام من فكر وثقافة وعقائد وأعمال وأخلاق.

ويرى الكاتب أن هذه المساهمة لازمة وضرورية، حتى ولو كانت موجزة ومقتضبة، والبحث في هذا الموضوع مفيد وممتع، حتى ولو كان مختصراً وبعيداً عن الكمال.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على أسلوب الحوار الهادئ والمناظرة الهادفة إلى

كشف الحقائق والمبادئ الأساسية والمهمة لكلا الديانتين المسيحية والإسلام؛ وذلك لأجل إقامة الجسور والعلاقات المتبادلة بين الطرفين، كما استعان الباحث بالمنهج التحليلي الوصفيّ لدراسة نصوص الكتاب المقدس (العهد الجديد) والقرآن الكريم؛ وذلك لأجل التعرف على محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام. ومن هنا فقد اتّسم أسلوب الباحث بالأسلوب الحواري الوثائقي، وابتعد قليلاً عن أسلوب الجدل الاستدلالي.

٤ـ إطار البحث

جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة أبواب، ولكل باب فصول أو محاور متعددة، وانتهى بفصل ختامي، وهي كما يلي: **المقدمة:** الإنسان والتدين؛ **الباب الأول: ركائز البحث: الينابيع:** تقديم الباب الأول؛ **الفصل الأول:** ينابيع المسيحية: **أولاً:** الكتاب المقدس، ثانياً: تعاليم الرسل، الحواريين والآيين والآباء، ثالثاً: تعاليم كنيسة المسيح؛ **الفصل الثاني:** ينابيع الإسلام: أولاً: القرآن الكريم، ثانياً: السنة النبوية، ثالثاً: إجماع الأمة؛ **الباب الثاني: محاور الالتقاء:** تقديم الباب الثاني؛ **المحور الأول:** الإيمان بالله، **مقدمة:** محاور الالتقاء بين المسيحية والإسلام، **أولاً:** الله في المسيحية، **ثانياً:** الله في الإسلام، **ثالثاً:** إله المسيحية والإسلام، **رابعاً:** إله الفلسفات والأديان الأخرى؛ **المحور الثاني:** الإنسان، خليفة الله، مقدمة: الخلق والإبداع، صنع الله، **أولاً:** الإنسان في المسيحية، ثانياً: الإنسان في الإسلام، **ثالثاً:** المخلوقات الأخرى في المسيحية والإسلام؛ **المحور الثالث:** الأنبياء والرُسُل: **مقدمة:** الأنبياء والرسل في الأديان الموحدة، **أولاً:** الأنبياء والرُسُل في المسيحية، **ثانياً:** الأنبياء والرُسل في الإسلام، **ثالثاً:** من هم الأنبياء والرُسُل؛ **المحور الرابع:** خلود النفس والروح، الثواب والعقاب: مقدمة: عودة إلى الإنسان، أولاً: روح الإنسان خالدةٌ لا تموت، ثانياً: الثواب والعقاب في المسيحية، ثالثاً: الثواب والعقاب في الإسلام، **رابعاً:** التوبة والغفران في المسيحية والإسلام؛ **المحور الخامس:** سُلّم الأخلاق والآداب والقيم: **مقدمة:** الحلال والحرام، **أولاً:** المسموح به والممنوع إتيانه في كتب السماء، **ثانياً:** الأخلاق في المسيحية والإسلام، **ثالثاً:** بعض الافتراقات، **خاتمة الباب الثاني؛ الباب الثالث: محاور الافتراق: المحور الأول:** الله الواحد، أحد أم واحد في ثالوث الأقانيم؟ الافتراق الأول الكبير: مقدمة: صعوبة المسألة المطروحة، **أولاً:** قانون الإيمان المسيحي، **ثانياً:** اسم الله في الكتاب

المقدس والتعليم المسيحي، **ثالثاً**: الوحدانية والتوحيد في المسيحية، **رابعاً**: نصوص الكتاب المقدس، في الله وعن الله، **خامساً**: ثالوث الأقانيم، الواحد القدّوس، **سادساً**: الثالوث القدوس، الإله الواحد في الإسلام، **سابعاً**: محاولة في عالم الالتقاء: وقفة قد تكون مفيدة؛ **المحور الثاني**: من هو المسيح؟ الافتراق الثاني الكبير: **مقدمة**: من هو المسيح؟ إله تام أو إنسان تام أو نبي رسول؟، **أولاً**: التجسد الإلهي في المسيحية، السرّ، **ثانياً**: سر التجسد الإلهي، مرفوض في الإسلام؛ **المحور الثالث**: عقيدة الفداء الإلهي، الافتراق الثالث الكبير: **مقدمة**: عقيدة الفداء، ماهي؟ وماذا تعني؟، أولاً: عقيدة الفداء الإلهي في المسيحية، **ثانياً**: عقيدة الفداء الإلهي في الإسلام، **ثالثاً**: صلب المسيح في الإسلام، **رابعاً**: الأمثولة؛ **المحور الرابع**: عقيدة الخطيئة الأصلية، الافتراق الرابع الكبير: **مقدمة**: خروج الأبوين الأولين من الجنة، أولاً: الخطيئة الأصلية والمسيحية، **ثانياً**: خطة الخلاص والإنقاذ، ثالثاً: الخطيئة الأصلية في الإسلام، **رابعاً**: أنواع الخطايا في الإسلام؛ **المحور الخامس**: الفرائض والعبادات المسيحية والإسلامية: **مقدمة**: الفرائض والعبادات في الدين، أولاً: الأركان العبادية، **ثانياً**: سلّم القيم والمناقب والأخلاق؛ **فصل ختامي**: **مقدمة**: المفاجأة الكبرى، محاولة فهم جديدة، أولاً: الندوة الحوارية المسيحية ـ الإسلامية، **ثانياً**: الندوة الحوارية والمساحات المشتركة للتقارب، ثالثاً: حوار مع كل الأديان؛ خاتمة: الفاتيكان وإيران، أمل جنيني سريع العطب؛ **ثبت المصادر والمراجع**.

٥ ـ النتائج الحاصلة

إن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث ما يلي:

١ـ إن أي نشاط أو حركة تساهم في دعم تيار الفهم والتفاهم بين سائر المؤمنين بالله الكائن الخالق الدّيان يعتبر عملاً إيجابياً خيّراً، وجهداً بنّاءً مباركاً.

٢ـ هناك حاجة ملحة ودعوة ضرورية لجميع المؤمنين، سواء كانوا يهوداً أم مسيحيين أم مسلمين ـ أقصد الذين اهتدوا إلى وجود الصانع الأزلي ـ، أن يبذلوا جملة من المساعي والاهتمامات في سبيل الوصول إلى إحياء المشاركة في الحوار المسيحي ـ الإسلامي، ومهما كان حجمه محدوداً فسوف يأتي بثمار يانعة وناضجة وخيّرة إذا ما قام على المثابرة وطول الأناة.

٣ـ إنَّ هذه الدراسة الحاضرة، وإن كانت متواضعة، سعت إلى تبيين المفاهيم والمبادئ والمعتقدات لدى الديانتين المسيحية والإسلامية، وفقاً لمصادرها المعتبرة، المتمثّلة بالكتاب المقدس والقرآن الكريم.

٤ـ حاولت هذه الدراسة أيضاً، وبأسلوب حيادي دقيق، أن تبيّن أن المسيحيين والمسلمين يفترقون عن بعضهم، ولكنهم يلتقون في كثير من المفاهيم والمبادىء والمعتقدات، والتي أشير إليها في إطار البحث.

٥ـ أكّدت هذه الدراسة على أهمية الدراسات التطبيقية والدراسات المقارنة بين الأديان، وعلى الحوار والالتقاء بين كل من آمن بالله واليوم الآخر؛ وذلك لأنّه يؤدي إلى أن يصبح الإيمان أكثر عمقاً، وأقوى ازدهاراً، وأكثر كثافة وضياءً، سواء بين الناس والشعوب والأمم أو بين الدول والمؤسسات العامة والخاصة الحكومية وغيرالحكومية، فهي أفضل الوسائل في عملية التعرف والفهم المشترك لما في المسيحية والإسلام من فكر وثقافة وعقائد وأعمال وأخلاق، ولما يجمعها ويفرقها.

الدراسة السابعة: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم

١ـ هوية البحث

عنوانه: «القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة». **المؤلف:** الدكتور موريس بوكاي. **الناشر:** مكتبة مدبولي، القاهرة. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢ـ هدف البحث

إن من أهداف الباحث خلال هذه الدراسة هو تحقيق ما يلي: **أولاً:** الإجابة عن هذا السؤال، وهو: ما القيمة الصحيحة لهذه النصوص ـ القرآن والتوراة والإنجيل ـ التي في حوزتنا اليوم؟ **ثانياً:** إثبات الحقائق التالية: ١ ـ إن هناك توافقاً بين معطيات القرآن والواقع العلمي الحديث، ولا يوجد هذا النوع من التوافق في كثير من نصوص الكتاب المقدس. ٢ـ إن خصائص النصوص القرآنية وما تتضمّنه من حقائق علمية ومعارف عالية وأفكار ومفاهيم سامية لا تبقي أيّ شك في صحة هذه النصوص وقدسيتها، بينما نجد خلاف ذلك

في نصوص الكتب المقدسة، فبسبب كثرة التناقضات العلمية والمفارقات الأخلاقية واللاإنسانية الموجودة في الكتاب المقدس ـ بعهديه القديم والجديد ـ يُثار الشك والترديد في صحة هذه النصوص، وفي صحة صدورها من قبل الله أو من رسله وأنبيائه.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على مناهج متعددة، وفقاً لمتطلبات هذه الدراسة العلمية، فاستعان بالمنهج التحليلي الوصفي، وبالمنهج التاريخي الوثائقي، ومنهج الدراسات المقارنة، ومنهج نقد النصوص، وذلك خلال دراسة وتحليل الحوادث والأفكار والوقائع التاريخية وفقاً للأسس العلمية والمنطقية؛ وذلك للتوصل إلى نتائج موضوعية يمكن أن تكون مقبولة من الناحية العلمية والمنطقية، أو هي أقرب إلى الصحة وإلى الحقائق التاريخية والعلمية وفي ضوء المعارف الحديثة، كما أن هذه الدراسة اهتمت، من خلال الدراسات المقارنة، بالكشف عن جوانب التوافق وعدم التوافق بين القرآن والتوراة والإنجيل والعلم الحديث، فقام بالمقارنة بين معطيات العلوم الحديثة (علم الفلك، والطب، والجيولوجيا و...) ومعطيات القرآن الكريم والتوراة والإنجيل الحاليين.

٤ـ إطار البحث

جاءت هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي: **مقدمة؛ التوراة (الكتاب المقدس)**: ١ـ نظرة عامة إلى أصل الكتاب المقدس، ٢ـ أسفار العهد القديم، ٣ـ العهد القديم والعلم الحديث، ملاحظات خلق العالم، ٤ـ مواقف الكتّاب المسيحيين تجاه الأخطاء العلمية في نصوص العهد القديم ودراستها النقدية، ٥ـ خاتمة. **الأناجيل**: ١ـ مفتتح، ٢ـ تذكرة تاريخية، اليهود ـ المسيحية وبولس، ٣ ـ الأناجيل الأربعة، مصادرها، تاريخها، ٤ـ الأناجيل والعلم الحديث، شجرتا نسب المسيح، دراسة نقدية للنصوص، تعليقات المفسرين المحدثين، ٥ـ تناقضات وأمور غير معقولة في الروايات: رواية الآلام، غياب رواية تأسيس القربان المقدس من إنجيل يوحنا، ظهور المسيح بعد قيامته، صعود المسيح، أحاديث المسيح الأخيرة الـ paraclet في إنجيل يوحنا، ٦ـ خاتمة. **القرآن والعلم الحديث**: ١ـ مفتتح، ٢ـ صحة القرآن، تاريخ تحريره، ٣ـ خلق السموات والأرض، نقاط الاختلاف والتجانس مع

رواية التوراة، مراحل الخلق الستة، القرآن لا يحدد ترتيباً في خلق السموات والأرض، عمليات تشكل الكون الأساسية وانتهاؤها إلى تكوين العوالم، بعض معطيات العلم الحديث عن تكوين الكون، مقابلة المعطيات القرآنية عن الخلق، ردود على بعض الاعتراضات، ٤ـ علم الفلك في القرآن، ٥ـ الأرض، ٦ـ عالم النبات وعالم الحيوان، ٧ـ التناسل الإنساني. **الروايات القرآنية وروايات التوراة: ١ـ** لمحة عامة: موازنة بين القرآن والأناجيل والمعارف الحديثة، موازنة بين القرآن والعهد القديم والمعارف الحديثة، ٢ـ الطوفان، ٣ـ خروج موسى (من مصر). **القرآن والأحاديث النبوية والعلم الحديث. خاتمة عامة.**

٥ـ نتائج البحث

إنّ من أهمّ النتائج التي أشارت إليها هذه الدراسة ما يلي:

١ـ إن العهد القديم يتكون من مجموعة من المؤلفات الأدبية، أُنتجت على مدى تسعة قرون تقريباً، وهو يشكل مجموعة متنافرة جداً من النصوص، عَدَّلَ البشرُ من عناصرها عبر السنين، وقد أُضيفت أجزاء لأجزاء أخرى كانت موجودة من قبل، بحيث إن التعرف على مصادر هذه النصوص اليوم عسير جداً في بعض الأحيان.

٢ـ لقد كان هدف الأناجيل هو تعريف البشر، عبر سرد أفعال وأقوال السيد المسيح، بالتعاليم التي أراد أن يتركها لهم عند اكتمال رسالته على الأرض؛ والسبب هو أن الأناجيل لم تُكتب بأقلام شهود معاينين للأمور التي أخبروا بها، إنها ببساطة تعبير المتحدثين باسم الطوائف اليهودية المسيحية المختلفة عما احتفظت به هذه الطوائف من معلومات عن حياة المسيح العامة، وذلك في شكل أقوال متوارثة شفهية أو مكتوبة اختفت اليوم، بعد أن احتلت دوراً وسطاً بين التراث الشفهي والنصوص النهائية.

٣ـ إن لتنزيل القرآن تاريخاً يختلف تماماً عن تاريخ العهد القديم والأناجيل، فتنزيله يمتد على مدى عشرين عاماً تقريباً، وبمجرد نزول جبريل به على النبي ﷺ كان المؤمنون يحفظونه عن ظهر قلب، وقد دُوّن في حياته ﷺ، وإن التجميعات الأخيرة للقرآن التي تمت في خلافة عثمان، في ما بين اثني عشر عاماً وأربعة وعشرين عاماً من بعد وفاة النبي ﷺ، قد أُفيدت من الرقابة التي مارسها هؤلاء الذين كانوا يعرفون أن النص منذ

ذلك العصر قد ظلَّ محفوظاً بشكل دقيق.

٤ـ إن القرآن يخلو من المتناقضات، ومن يدرسه بموضوعية تامة وعلى ضوء العلم يكتشف أن طابعه الخاص هو التوافق التام مع المعطيات العلمية الحديثة، بل أكثر من ذلك، وكما أثبتنا، يكتشف فيه مقولات ذات طابع علمي من المستحيل أن نتصور أن انساناً في عصر النبي ﷺ يستطيع أن يؤلِّفها.

٥ـ إن القرآن يثير وقائع ذات صفة علمية، وهي كثيرة جداً، وفي مقابل ذلك نجد قلة الوقائع العلمية في التوراة وفي جميع نصوص الكتاب المقدس، وليس هناك أي وجه للمقارنة بين القليل جداً مما أثارته التوراة من الأمور ذات الصفة العلمية وبين تعدد وكثرة الموضوعات ذات الصفة العلمية في القرآن.

٦ـ إن القرآن لا يحتوي على أية مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث، وفي مقابل ذلك نجد في الكتاب المقدس، وخاصة في سفر التكوين من العهد القديم، مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخاً في عصرنا.

٧ـ بالنسبة لتاريخ خروج موسى نجد في نص القرآن معلومة ثمينة تضاف إلى رواية التوراة، وتجعل مجموع الروايتين يتفق تماماً مع معطيات علم الآثار في تحديد عصر موسى عليه السلام، ونجد كذلك في ما يتعلق بموضوعات أخرى فروقاً شديدة الأهمية، ما يدحض كل ما قيل عن نقل محمد ﷺ عن التوراة.

٨ ـ وجود تناقض في شجرة أنساب المسيح في الأناجيل، مثل: متى؛ ولوقا، وإن إنجيل لوقا يذكر أمراً لا يتفق مع المعارف الحديثة الخاصة بقدم الإنسان على الأرض.

٩ـ وأكّدت هذه الدراسة على وجود موارد كثيرة تكشف عن وجود أمور متناقضة، وأمور لا يحتملها التصديق، وأخرى لا تتفق مع العلم، في الكتاب المقدس.

١٠ـ إن المتخصصين في دراسة نصوص الكتاب المقدس يتجاهلون ـ سواء عن قصد أم عن غير قصد ـ ذلك التناقض والتعارض مع الحقائق العلمية الثابتة.

١١ـ إن كثيراً من المسيحيين يجهلون وجود المتناقضات والأمور غير المعقولة أو التي لا تتفق مع العلم الحديث في الأناجيل المذكورة.

١٢ـ وأخيراً فإن صحة القرآن، التي لا تقبل الجدل، تعطي النص مكانة خاصة بين كتب التنزيل، ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة العهدُ القديم، ولا العهد الجديد.

الدراسة الثامنة: القرآن والكتاب والمقدس في نور التاريخ والعلم

١ـ هوية البحث

عنوانه: «القرآن والكتاب المقدس في نور التاريخ والعلم». المؤلف: الدكتور وليم كامبل. **الناشر:** لم يذكر. **تاريخ النشر:** الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢ـ هدف البحث

إن أهداف البحث ـ كما صرح بها المؤلف ـ هي: ١ـ الرد على تقييم الدكتور بوكاي لكلٍّ من القرآن والكتاب المقدس. ٢ـ إنّه محاولة لأجل دراسة المواجهة بين الإسلام والمسيحية على مستوى عميق، عقلياً وعاطفياً. ٣. الإجابة عن التساؤلات الكثيرة، ومنها: أ ـ يقول المسلمون: إن محمداً سيكون شفيعهم، وهي فكرة عاطفية مريحة، لأنه لا يوجد من يريد أن يقف وحيداً في اليوم الآخر، والسؤال هو: «هل هناك برهان قرآني على فكرة شفاعة محمد؟ ب ـ يقول المسيحيون: إن المسيح مات نيابةً عن ذنوب العالم كله، وإنّه الآن حيّ ليشفع في كلّ الذين يضعون ثقتهم فيه كمخلّص لهم، فهل يوجد برهان إنجيلي على صحة قولهم هذا؟ ج ـ وإذا كان الكتاب المقدس والقرآن يتناقضان فكيف يميز المرء الصحيح منهما؟

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج التحليل الوصفي والمنهج الوثائقي المقارن، فقام بدراسة الأفكار وتحليلها ونقدها وفقاً لأصول المناهج العلمية في البحث، فكان أسلوبه جدلياً حوارياً دعائياً وتبليغياً أكثر من أي شيء آخر.

٤ـ إطار البحث

جاءت هذه الدراسة في ستة أقسام، ولكل قسم فصول متعددة، وهي: **القسم الأول: تمهيد، الفصل الأول:** بعض الافتراضات الأساسية عن المفردات، **الفصل الثاني:** افتراضات أساسية تميّز بها كتاب الدكتور بوكاي. **القسم الثاني:** الكتاب المقدس في نور القرآن والحديث: **الفصل الأول:** ما يقوله القرآن عن الكتاب المقدس، **الفصل الثاني:**

ما يقوله الحديث عن الكتاب المقدس. **القسم الثالث**: الكتاب المقدس والقرآن كتابان متشابهان في جمعهما: **الفصل الأول**: نظرية الوثائق وتأثيرها على التوراة والقرآن، **الفصل الثاني**: نقد صيغة العهد الجديد اللغوية، وتأثير هذا على الإنجيل والقرآن، **الفصل الثالث**: مقارنة التصورات التاريخية للقرآن والإنجيل: أ. التطور الأوّلي للقرآن والإنجيل، ب ـ الجمع الأخير للقرآن والإنجيل، ج ـ قراءات مختلفة في القرآن والكتاب المقدس، د ـ مقارنة الصراع والنزاع في أوائل العهد المسيحي بالصراع والنزاع في أوائل العهد الإسلامي، هـ ـ سنوات المئة الثانية للإنجيل، وملخص تطورات القرآن والإنجيل. **القسم الرابع**: العلم والوحي: **الفصل الأول**: هل تنبأ القرآن والكتاب المقدس بالعلم الحديث؟، **الفصل الثاني**: هل توجد مشاكل علمية في القرآن؟: أ. الأرض والسماوات وأيام الخليقة: ستة أم ثمانية؟، ب ـ علم التشريح، وعلم الأجنّة، وعلم الوراثة، ج ـ خرافات وقصص رمزية وتاريخ. **القسم الخامس**: طرق إثبات صحة الوحي: **الفصل الأول**: قدرة الله، دليل قرآني على صحة الوحي، **الفصل الثاني**: الأدلة التوراتية على صدق النبوّة. **القسم السادس**: المسيح ومحمد نبيّان لعالمٍ ضالٍّ: **الفصل الأول**: نبوّة محمد، **الفصل الثاني**: نبوّات تحققت في المسيح، **الفصل الثالث**: تعاليم المسيح ومعجزاته، **الفصل الرابع**: المسيح المتألّم، **الفصل الخامس**: قوة الشفاعة، **الفصل السادس**: المسيح العبد المتألّم والشفيع، **الفصل السابع**: لكلٍّ أسلوبه. **ملحقات**: **الملحق الأول**: معجزات ورد ذكرها في الأناجيل الأربعة، **الملحق الثاني**: نبوّات تفصيلية عن موت المسيح وتحقيقها، **الملحق الثالث**: مسابقة كتاب القرآن والكتاب المقدس في نور التاريخ والعلم.

٥ـ نتائج البحث

من النتائج المهمة التي حاول الباحث التوصل إليها ـ حسب رأيه ـ ما يلي:

١ـ وجود تشابه في مراحل جمع نصوص الكتاب المقدس والقرآن.

٢ـ هناك صراعات ونزاعات حدثت في أوائل العهد المسيحي، وكذلك في أوائل العهد الإسلامي؛ بسبب وجود القراءات المختلفة في القرآن والكتاب المقدس.

٣ـ توجد مشاكل علمية في القرآن، منها: أ. هل أن أيام خلق السماوات والأرض ستة أيام أو ثمانية؟ ب ـ هناك إشارات علمية مخالفة لعلم التشريح، وعلم الأجنة، وعلم الوراثة.

ج ـ تحدث القرآن عن الخرافات والقصص الرمزية والتاريخية.

٤. يمكن اعتبار الكتاب المقدس وثيقة تاريخية صادقة.

٥. هناك أدلة قرآنية وأدلة توراتية تثبت صحة الوحي في الكتاب المقدس.

٦. إن بشارة الإنجيل المفرحة صحيحة.

٧. يمكن اعتبار المعاني الواضحة لنصوص الكتاب المقدس مقبولة كما فهمها سامعوها عندما سمعوها أول مرة.

الدراسة التاسعة: الحقيقة الصعبة في الميزان

١ـ هوية البحث

عنوانه: «**الحقيقة الصعبة في الميزان**». **المؤلف:** المحامي أحمد عمران. **الناشر:** مؤسسة الأعلمي، بيروت. **تاريخ النشر:** الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م. **عدد المجلدات:** مجلّد واحد، في ٤٤٥ صفحة.

٢ـ هدف البحث

إن من الأهداف المهمة التي سعى الباحث إلى تحقيقها خلال هذه الدراسة ما يلي:

١ـ الردّ على كتاب «قِسّ ونبي»، لأبي موسى الحريري[٢]، وهذا الكتاب هو أحد الكتب التي صدرت تحت عنوان «الحقيقة الصعبة»، وقد جاء اختياره لهذا الكتاب لأنّه أول كتب هذه السلسلة، ولأنّه أكثرها شيوعاً وتحدّياً وإثارةً. ٢ـ إثبات عدم صحة ما جاء في هذا الكتاب من ادّعاءات واهية حول النبيّ الأكرم ورسالته المقدسة، وكذلك إثبات ما جاء في هذا الكتاب من مهاترات ومتناقضات ومن تزييف للحقائق وتحريف الكلم عن مواضعه، بأسلوب عقلي ومنهج علميٍّ ليدمغَ الباطل ويدحضه. ٣ـ الكشف عن حقيقة مؤلّف كتاب «قِسّ ونبي»، الذي أراد أن يثبت وأن يقنع الناس بأنّ محمداً ﷺ لم ينزل عليه الوحي مباشرةً من قبل الله، بل إنّه أخذ كلَّ ما جاء في القرآن من قِسٍّ مسيحي هو «ورقة بن نوفل»، وأنَّ القرآن الكريم هو ترجمة الإنجيل الأبيونيين، قام بها القِسّ المذكور، وقام محمد بتبليغه إلى الناس، وغير ذلك من الأباطيل والأضاليل.

٣ـ منهج البحث وأسلوب الباحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على عدة مناهج علمية، وذلك حسب ما اقتضته طبيعة هذه الدراسة، فاستعان بالمنهج التحليلي الوصفي والمنهج المقارن والمنهج الاستقرائي ومنهج الاستدلال العقلي والمنطقي وغيره، وقد امتاز أسلوب الباحث في هذه الدراسة بما يلي: ١ـ اعتماده على الحجج العقلية البالغة، لا على الاحتجاج الصوري. ٢ـ اعتماده على الأدلة النقلية المحكمة، بعيداً عن الظنّي والمتشابه. ٣ـ قيل عن أسلوب تأليفه بأنّه محكم العبارة، دقيق الإشارة، بعيدٌ عن الإثارة، جمع بين أسلوب العالم وأسلوب الأديب. ٤ـ أسلوبه في الحوار هادىء، متزّن، لا تتحكم فيه العاطفة، ولا تثيره التحديات والأحكام المفتراة. ٥ـ يتصف كتابه بالعمق والسلاسة، والدقّة، والرقّة، والسعة والشمول، وكثرة الاستشهادات، والاستفادة من المصادر والمراجع المتعددة والأصلية. ٦ـ لقد كان أسلوب الباحث أسلوباً جدلياً واستدلالياً، يعتمد على القراءة الدقيقة، والتحليل العميق، والدقة في الاستشهادات النقلية (القرآنية) والعقلية، وعلى المقارنة والتطبيق الصحيح.

٤ـ إطار البحث

قام المؤلف بتقسيم دراسته كما يلي: أولاً: كلمة عامة تمثل التمهيد لهذا البحث. **ثانياً**: التعريف بكتاب «قِسّ ونبي» بكل تقسيماته وعناوينه وأبحاثه. وتقسيمات كتاب «قِسّ ونبي» هي: **١ـ المقدمة؛ ٢ـ الفصل الأول**: ويتألف من المواضيع التالية: أ ـ نسب القِسّ (ورقة). ب ـ نصرانية القِسّ (ورقة). ج ـ أبيونية القِسّ (ورقة). د ـ علم القِسّ (ورقة). هـ ـ مهمة القِسّ (ورقة). و ـ القِسّ (ورقة) رئيس النصارى. ز ـ موت القِسّ (ورقة)؛ **٣ـ الفصل الثاني**: ويتألف من المواضيع التالية: أـ القِسّ يزوِّج النبي. ب ـ القِسّ يدرّب النبي. جـ ـ القِسّ يعلِّم النبي. د ـ القِسّ يعلن النبي خليفة. هـ ـ القِسّ النبي والنبي القِسّ؛ **٤ـ الفصل الثالث**: ويتألف من المواضيع التالية: أـ إنجيل القِسّ ورقة. ب ـ القرآن العربي. ج ـ استمرارية الوحي والتنزيل. دـ محمد يعلِّم ما تعلَّم؛ **٥ـ الفصل الرابع**: ويتألف من المواضيع التالية: أـ النصرانية في بيت محمد. ب ـ الإسلام قبل الإسلام. ج ـ النصرانية والحنيفية في الإسلام. د ـ الدين القيم؛ **٦ـ الفصل الخامس**: ويتألف من المواضيع التالية: أـ المسيح وأمّه والروح القدس. ب ـ الفروض والعبادات والشرائع. ج ـ الحسنات والصدقات. دـ الجنّة والنّار والمعاد. هـ ـ أمثال الإنجيل

القرآنية؛ ٧ـ الخاتمة: وتتألّف من: أـ خاتمة. ب ـ نجاح القِسّ والنبي. ج ـ فشل القرآن. د ـ محمديون أم قرآنيون. هـ ـ اسألوا أهل الذكر.

ثالثاً: الانتقال إلى كتاب «قِسّ ونبي» دراسةً وتحليلاً ونقداً، وفقاً لتقسيماته: مقدمةً، وفصولاً، ومواضيع.

٥ـ نتائج البحث

أهم النتائج التي أشار إليها الكاتب خلال هذه الدراسة هي:

١ـ بيَّن الكاتب خلال دراسته بعض الحقائق حول الكتاب ومؤلِّفه، وهي: أـ إنَّ «الحقيقة الصعبة» هي سلسلة من الكتب بدأت في الظهور منذ أواخر السبعينات ـ حسب التاريخ الميلادي ـ، وركزت اهتماماتها على القضايا الإسلامية، فطرحت أبحاثاً وقدمت دراسات حول القرآن وصلته بالإنجيل، وحول النبي ﷺ وعلاقته بـ «ورقة بن نوفل»، ومن الكتب التي صدرت ضمن هذه السلسلة كتاب «قِسّ ونبي»، وكتاب «أعَربيٌّ هو؟»، وكتاب «عالم المعجزات»، وكتاب «نبي الرحمة وقرآن المسلمين»، وغيرها من الكتب. ب ـ إنّ مؤلف هذه الكتب شخصية غامضة، عرَّف نفسه بكنية ونسبة، وهو (أبو موسى الحريري). ج ـ لقد استقطبت سلسلة كتب الحقيقة الصعبة شخصيتان، واستقلت بها فكرتان: ١ ـ الشخصيتان هما: ورقة بن نوفل؛ والنبي محمد ﷺ. ٢ ـ والفكرتان هما: إن الوحي والموحي هو ورقة بن نوفل؛ وإنّ المتلقّي والمبلِّغ هو محمد. د ـ إنّ منهج أبى موسى الحريري يقوم على: ١ـ تجريد محمد من الوحي والنبوة، وأنه مجرد تلميذ لورقة بن نوفل. ٢ـ تجريد القرآن من الوحي الإلهي، وأنّه ترجمة للإنجيل «الأبيوني». هـ ـ إن أبا موسى الحريري في ما ذكره في كتابه «قِسّ ونبي» لم يحترم عقيدة أكثر من مليار مسلم، منتشرين في كل القارات، ويتكلمون بأكثر لغات العالم، ويعيشون في ظل أنظمة متعددة في هذا العالم. ويظهر من فصول كتاب «قِسّ ونبي» مقدار الجرأة واللامسؤوليّة العلمية والأدبية إلى أبعد الحدود، حيث يدّعي أبو موسى الحريري أنّ العالم الإسلامي يسير على غير هدى منذ أربعة عشر قرناً، لذا فإن أبا موسى الحريري خلال كتب «الحقيقة الصعبة» يحاول ـ حسب اعتقاده ـ أن يضع المسلمين على الطريق الصحيح، ويغسل من رأس الأمة الإسلامية تلك المسلَّمات التي شهد لها العلماء والمسلمون شهادة زور،

وشهد لها الباحثون شهادة خطأ منذ بدء الإسلام. ز- جاء اختيار الأستاذ عمران مؤلّف كتاب «الحقيقة الصعبة في الميزان» للرد على كتاب «قِسّ ونبي» لأنّه أول كتاب من هذه السلسلة، ولأنّه أكثرها شيوعاً وتحدّياً وإثارةً.

٢- أشار الكاتب أحمد عمران خلال دراسته «الحقيقة الصعبة في الميزان» إلى بعض النماذج من المغالطات والمهاترات والتزييفات، والتي ذكرها أبو موسى الحريري في كتابه «قِسّ ونبي»، ومنها: أ- إنَّ أبا موسى خلال دراسته يحاول أن ينتهي إلى هذه النتيجة، وهي: ١- إنَّ الإسلام بمفهومه العام ليس شيئاً، وإنّ المسلمين ليسوا على شيء. ٢- إيجاد قناعة لدى المسلمين أنّهم يعتنقون الخطأ في ما يدينون ويعتقدون منذ أربعة عشر قرناً، وأن دينهم ليس ديناً مستقلاً، بل هو تجديد وترجمة للإنجيل، وهو نسخة كاملة عن الدين المسيحي. ٣- إنّ نبيّهم محمداً ليس غير التلميذ الذكي الذي تلقى علمه وتربيته عند ورقة بن نوفل، قِسّ الجزيرة العربية وعظيم العرب. ب- إنّ أبا موسى الحريري قد استشهد بعدد ضخم من آيات القرآن الكريم، وقام بتفسيرها، معتمداً على فهمه الخاص، دون الرجوع إلى التفاسير المعتبرة، أو الأخذ بآراء أهل الفن في هذا المجال؛ وذلك لأجل التضليل وتشويه الحقائق.

٣- إثبات عدم صحة مقولة أبي موسى بأنّ «مصحف عثمان» هو غير «قرآن محمد»، والعكس هو الصحيح، وإن القرآن الذى يتداوله المسلمون هو ذاته «مصحف عثمان» الذي تلقاه النبي ﷺ من الوحي، ثم استقر في صدور الناس وفي مدوّناتهم إلى أن صار جمعه في مجموع واحد سمّي المصحف.

٤- التأكيد على أنّ أسماء السور، وترتيبها، وابتداؤها بالبسملة والأحرف المقطعة، ووضع كلّ آية في موضعها، قد تمّ بأجمعه في حياة النبي وبأمره وإرشاده، لذلك أُطلق على هذه العملية اسم «توقيفي»؛ لأنها كانت وقفاً وحكراً على النبي ﷺ.

٥- إثبات أن «الحنيفية» هي نهج تعبدي مستقل، ليس تابعاً لليهود، وليس نابعاً منها ولا من النصرانية، بل هو نهج إبراهيم الخليل، فإذا كان قد انتهجه محمد ففي ذلك الدلالة على النهج الإبراهيمي لديه، ولا يمكن الاستدلال منه على نصرانية أو يهودية لدى محمد.

٦- إثبات أن التوحيد لغةً وفقهاً ومنهجاً يتعارض مع التثليث، مثلما يتعارض مع

الشرك، كما يتعارض مع التوحيد الضيق الذي يؤمن به اليهود، الذين يقولون بأن الله الواحد اختصّهم لوحدهم برضاه، واعتبرهم شعبه الخاص الوحيد.

٧. إثبات بطلان وعدم صحة كثير ما استند اليه مؤلف كتاب «قِسّ ونبي» في دعم آرائه، ومنها: أ. الاستشهاد بالآيات الكثيرة، وتفسيرها، وفهمها فهماً خاطئاً. ب ـ تحويره الروايات، وتحريفه الحقائق التاريخية.

٨ ـ إثباته بطلان وعدم صحة النتائج التي توصَّل إليها أبو موسى الحريري في كتابه «قِسّ ونبي»، وأنها مخالفة للأدلة العقلية والنقلية والحقائق التاريخية الثابتة، ومنها: أ. إن القرآن ترجمة للإنجيل، وليس وحياً مباشراً، حيث قام بترجمته «ورقة بن نوفل». ب ـ إن «ورقة بن نوفل» يمثِّل الوَحيَ والمُوحي؛ وإن النبي محمد ﷺ هو المتلقي والمبلِّغ لهذا الوحي. ج ـ إنّ الأمّة الإسلامية وجميع المفكِّرين والمؤرِّخين ظلّوا منذ أربعة عشر قرناً وطيلة هذه المدة لا يعرفون قراءة القرآن، ولا يفهمون معانيه، ولا يدركون غاياته، ولا مناسباته، فهل يمكن أن يُعقل ذلك؟

٩ـ حاول الباحث (الأستاذ أحمد عمران) خلال دراسته النقدية لكتاب «قِسّ ونبي» أن يخاطب أهل الفكر كافة، مسلمين وغير مسلمين، ممَّن قرأوا سلسلة كُتب أبي موسى الحريري، فحدثت خلخلة في جدران قناعاتهم العلمية والتاريخية، ليكشف لهم حقيقة «الحقيقة الصعبة»، وأهداف هذه الكتب وغاياتها المعادية للإسلام. كما حاول الكاتب أن يوجه قرّاء «الحقيقة الصعبة» إلى قراءة الدراسات المناقضة لها، مع التأكيد على مراجعة «القرآن الكريم» وتفاسيره وشروحه اللغوية، والنظر في مراجع التاريخ التي حددت زمان الآيات ومناسبتها وغايتها، وأن يلتزموا الدقة والتريث وهم يقرأون ويقارنون، ليكتشفوا بأنفسهم الأساليب المنحرفة والمضلّلة في كتب «الحقيقة الصعبة»، والابتعاد عن المنهجية الصحيحة في تفسير وتأويل القرآن الكريم، وكيف أن مؤلِّف تلك الكتب يدور حول آيات القرآن الكريم، ويعرض الآراء والنتائج وفقاً لفهمه الشخصي لهذه الآيات، وهي بعيدة كل البعد عن المنهج العلمي في الدراسة والبحث.

الدراسة العاشرة: المسيح بين القرآن والإنجيل

١ـ هوية البحث

عنوانه: «المسيح بين القرآن والإنجيل». المؤلف: السيد بسام مرتضى. **الناشر:** الدار

الإسلامية، بيروت. تاريخ **النشر**: طبعة جديدة، ٢٠٠٢م ـ ١٤٢٢هـ. عدد المجلدات: مجلّد واحد، ٢٢٢ صفحة.

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على المبادئ والأسس التي تقوم عليها المسيحية كعقيدة، ثم مناقشتها في ضوء القرآن الكريم، وبيان مواقف الاختلاف والاتفاق بين المسيحية والإسلام.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الوثائقي والمنهج المقارن بشكل أساسي، ثم استعان أيضاً بمنهج التحليل الوصفي؛ لدراسة الأفكار وتحليلها ونقدها، فجاء أسلوبه حوارياً وجدلاً استدلالياً في آن واحد.

٤ـ إطار البحث

جاء البحث في هذه الدراسة وفقاً للمخطط التالي: **الموقف** (المسلم ـ المسيحي). **الكتاب المقدس الجديد. الفصل الأول:** ويتضمّن: السيد المسيح عليه السلام، ولادة السيد المسيح عليه السلام: أـ سيرة المسيح عليه السلام في القرآن، ب ـ سيرة المسيح عليه السلام في الإنجيل، ج ـ تلامذة السيد المسيح عليه السلام، د ـ بولس الرسول، هـ ـ من تعاليم بولس الرسول، و ـ بطرس وموت يهوذا الإسخريوطي. **الفصل الثاني:** ويتضمّن: الموقعية: أـ موقع المسيح في القرآن، ب ـ موقع المسيح في الإنجيل. **الفصل الثالث:** مبادئ الاعتقاد بالمسيح: أـ بُنُوَّة المسيح، ب ـ ألوهية المسيح، ج ـ ماذا قال الناس في يسوع؟، د ـ ماذا قال يسوع عن نفسه صريحاً؟، هـ ـ الخطيئة الأصلية، وكفارة الدم، ز ـ التجسيد، ح ـ التثليث، ط ـ موقف القرآن. **الفصل الرابع:** تعاليم السيد المسيح عليه السلام: أـ رسالة محدودة، ب ـ الخمر، ج ـ التعاليم المشتركة، د ـ أخبار من القرآن والإنجيل. **الفصل الخامس:** مريم عليها السلام: المسيح وأمّه عليهما السلام. **الفصل السابع:** الأناجيل الأربعة: أـ مدى صحة الأناجيل، ب ـ صحة القرآن. **الفصل الثامن:** نقد: ابن الإنسان بين المهدي والمسيح. **الفصل التاسع:** نبوءة المسيح عليه السلام بالنبي محمد صلى الله عليه وآله. **الفصل**

العاشر: ملحق: نقد، ونقد النقد. الفهرست.

٥ـ النتائج الحاصلة

ونذكر أهمها فقط، وهي:

١ـ تمكن الباحث أن يبيّن من خلال بعض نصوص الكتاب المقدس أن الجانب الإيجابي السائر في خط الله، من خلال تعابير العبودية والدعاء، والمحتمل قوياً صدوره من أنبياء العصر القديم، مثل ما ذكر في نشيد موسى عليه السلام (التثنية: ٣ـ ٣٢)، وصلاة داود (أخبار الأيام الأول ١٧ و١٨: ١٨ ـ ٢٠، وصلاة سليمان (أخبار الأيام الثاني ٦: ١٤ ـ ١٩) و(أرميا ٣٢: ١٨ ـ ٢٠)، والنبي يونس عليه السلام (يونان ١ و٢ و٣: ٢ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠)، كافٍ في تأييده بما ورد في القرآن الكريم عن حال وصف بعض الأنبياء القدامى في عبوديتهم وطاعتهم لله تعالى وحده وإيمانهم بوحدانيته، وبما ورد في وصف بعض الأنبياء في القرآن الكريم، كما هو الحال في: سورة النساء: ١٦٤، وسورة الأنبياء: ٨٥ ـ ٨٨، وسورة الإسراء: ٣، وسورة النمل: ١٥، وسورة الأنبياء: ٧٤ ـ ٧٥، وسورة الأنعام: ٨٥، وسورة مريم: ٤١، وسورة النحل: ١٢٠ ـ ١٢١. وكل ذلك يؤيد أن هناك نقاط التقاء، ودوراً واحداً لجميع الأنبياء والرسل؛ لأنهم مرسلون من عند ربّ واحد ولهدف واحد.

٢ـ أشار الكاتب إلى أنّ أكبر وأبرز ديانتين سماويتين في العالم هما: الإسلام؛ والمسيحية، وهما تحملان مبادئ ومفاهيم مشتركة، وتختلفان في مبادئ أساسية أخرى، ومع ذلك فإنّ الإسلام يحترمها، ويحترم جميع الأديان السماوية، كأهل الكتاب، ويقبلهم في مجتمعه على هذا الأساس، ولعلّ المسيحية أقرب من غيرها إلى الإسلام، وذلك كما صرحت بذلك الآية الكريمة **﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾** (المائدة: ٨٢).

٣ـ وأكدّ الكاتب أن اختلاف الديانتين لا يمنع من إيجاد صيغة مشتركة، تضمن تعايش الطائفتين تعايشاً سلمياً ضمن الحقوق والقواسم المشتركة، مع الحفاظ على الحريات والكرامات.

٤ـ حاول الكاتب خلال هذه الدراسة أن يستعرض مسألة مهمة في دراسته نصوص

الإنجيل والقرآن الكريم، حيث انتهى إلى أن القرآن ينظر إلى السيد المسيح عليه السلام نظرة تختلف عن نظرة الكنيسة إليه، وكذلك الرسل الأربعة.

الدراسة الحادية عشرة: بنو إسرائيل بين نبأ القرآن الكريم وخبر العهد القديم

١ـ هوية البحث

عنوانه: «بنو إسرائيل بين نبأ القرآن الكريم وخبر العهد القديم». **المؤلف**: الدكتور صابر طعيمة. **الناشر**: عالم الكتب، بيروت. **تاريخ النشر**: الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م. **عدد المجلدات**: مجلّد واحد، في ٣٥٧ صفحة.

٢ـ هدف البحث

استهدف الباحث خلال هذه الدراسة عدة أهداف، ومنها:

١ـ القيام بدراسة موضوعية؛ ليتمكن من إبراز نهج الرصد القرآني لبني إسرائيل من الناحية الدينية والتاريخية والسياسية، وكذلك العقائدية والأخلاقية.

٢ـ تسليط الضوء على لغة القرآن الكريم وبيانه في منهجه المحكم الذي ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾، وهو يتناول بمنهج الرصد والتسجيل الإلهيين حياة هذا القطاع من البشر ـ من بني اسرائيل ـ وتاريخهم وعقيدتهم؛ وذلك لكي يتضح أمام الباحث تهافت النص الديني بين أيدي غير المسلمين اليوم.

٣ـ إثبات هذه الحقيقة، وهي أنّ القرآن الكريم هو الحكم الوحيد في قضية التاريخ الإسرائيلي وما يتعلق به من دعوى أو مشكلات.

٣ـ منهج البحث

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج التحليل الوصفي والمنهج المقارن والمنهج الاستقرائي؛ وذلك لأجل الرصد والتقصّي والتتبع لمواقف اليهود في ضوء النص القرآني، ومن ثم مقارنة ذلك بما جاء في الكتاب المقدس (العهد القديم).

فجاء أسلوب الباحث توصيفياً وتتبعياً وجدلاً استدلالياً في آن واحد.

٤ـ إطار البحث

جاءت هذه الدراسة ـ إضافة إلى المقدمة والتمهيد ـ في ثمانية أبواب، وهي: **الباب الأول:** ويتضمَّن: المنهج القرآني في الحديث عن بني إسرائيل، النبي إبراهيم بين زيف الدعوى وحقيقة الانتماء، الكشف القرآني عن طبيعة الرفض اليهودي، المقاومة اليهودية للإسلام وموقف القرآن منه، القرآن يجادل الرفض اليهودي، إشارة البدء بالمقاومة الإسلامية لليهود؛ **الباب الثاني:** ويتضمَّن: طبيعة التجمع اليهودي في عصر الدعوة الإسلامية، نماذج من الرفض اليهودي للإسلام، تصاعد الرفض اليهودي للإسلام، الحرب الإسلامية اليهودية وموقف القرآن منها، القوى اليهودية في معركة الأحزاب، التجمع اليهودي لحرب الأحزاب، الرسول يضرب التآمر اليهودي في حرب الأحزاب؛ **الباب الثالث:** ويتضمَّن: غزوة بني قريظة وأثرها السياسي، الرسول يأمر بقتل رؤوس المؤامرة اليهودية، الإعداد السياسي لضرب التجمع اليهودي في خيبر، الرسول يضرب التآمر اليهودي في خيبر، الاحتماء اليهودي بالحصون، أهداف الحرب الإسلامية في خيبر؛ **الباب الرابع:** ويتضمَّن: إجمال تاريخ بني إسرائيل في القرآن الكريم، بنو إسرائيل في القرآن، من هو إسرائيل؟، الغلام الحليم، لماذا بشَّر الله امرأة إبراهيم بولد وحفيد مرة واحدة؟، أبناء الحليم وأبناء العليم، بين حلم الحليم وعلم العليم، بنو إسرائيل الأول، يوسف عليه السلام ومكانته من بني إسرائيل، أخلاق العشرة الأول من بني إسرائيل، الأسباط وحقيقتهم القرآنية، بنو إسرائيل من يوسف إلى موسى عليهما السلام؛ **الباب الخامس:** ويتضمَّن: أنماط من النبوة والرسالة في بني إسرائيل، قضية الملك والنبوة في بني إسرائيل، بعض أنماط التراث الإسرائيلي، ذكر خبر الملك طالوت وإتيان التابوت، ذكر قصة التابوت وصفته، ذكر إتيان التابوت إلى بني إسرائيل، ذكر سير طالوت بالجنود وخبر النهر؛ **الباب السادس:** ويتضمَّن: الإطار العام لبني إسرائيل في القرآن الكريم، القصص القرآني عن تاريخ بني إسرائيل، القرآن يرفع الخطيئة عن أنبياء بني اسرائيل، عذاب الله لبني إسرائيل في الحياة الدنيا؛ **الباب السابع:** ويتضمَّن: نماذج من الضياع السياسي والديني لبني إسرائيل، انتزاع النبوة والرسالة من بني إسرائيل، العلاقة المسيحية اليهودية في نبأ القرآن؛ **الباب الثامن:** ويتضمَّن: النبي إبراهيم عليه السلام في لغة القرآن الكريم، إسحاق ويعقوب عليهما السلام، النبي موسى في عطاء القرآن الكريم، داوود وسليمان في عطاء القرآن الكريم، النبي يوسف

في عطاء القرآن الكريم، النبي أيوب في عطاء القرآن الكريم.

٥- النتائج الحاصلة

من النتائج المهمة التي أشار إليها الباحث خلال دراسته ما يلي:

١- تمكن الباحث خلال هذه الدراسة أن يقدم عرضاً مجملاً لتاريخ بني اسرائيل الديني في ضوء النص القرآني، وأن يبيّن مفتريات وزيف كتب التاريخ والعقيدة عند بني اسرائيل.

٢- بيّنتْ هذه الدراسة كيف أن بني إسرائيل في القرآن الكريم قد حظوا بنصيب وافر من الإحاطة والشمول لكل ما يتعلق بالعقيدة الإلهية كلية، أو بوظيفة الرسالة الدينية بين الناس، وكيف أن الله سبحانه بيّن ذلك وكشف عن بيئة الرسالة، ونوعية المؤمنين بها من بني إسرائيل، وموقف المعاندين والمكابرين لها.

٣- أكّد الكاتب أن الخبر القرآني في كل ما يتعلق بالتاريخ الديني والسياسي لبني إسرائيل، فضلاً عن خبره في ما انتهوا إليه من أمر العقيدة الدينية، ونظرتهم إلى الأوامر الإلهية، خبرٌ مستفيضٌ، يمتلئ بالدرس والعظة، فضلاً عن تمييزه الحق من الباطل والخبيث من الطيب.

٤- أشار الكاتب إلى أن بني إسرائيل كانوا يشكلون قطاعاً من البشر مستهدفاً من الرسالة الإسلامية؛ بحكم عموميتها ودعوتها الناس جميعاً بأن يَنضمُّوا تحت لواء عقيدة التوحيد، وأن يؤمنوا بالحق الذي جاء به الإسلام، لذا فإن القرآن الكريم قد أفاض بالحديث عن بني اسرائيل في أطوار العقيدة الإلهية التي آمنوا بها، وفي أطوار النبوة والرسالة الإلهية؛ باعتبار أن الرسالة الإلهية في إسرائيل لم يستجب لها ردحاً طويلاً من الزمن، ولم تتمكن من قلوبهم، ولم تستمثر أهدافها المرجوة في الحق والخير والعدل في عواطفهم أو مجتمعهم، ولم يمضِ على مسارها إلاّ بضع سنين وإذا بكلّ مقرَّرات العقيدة الإلهية على يد صفوة من أنبياء الله ورسله في بني إسرائيل قد تلاشت، ولم يعد بمقدور المتطهّر أو الناسك على طريق الحق في اتجاه رب العالمين أن يجد لملامح عقيدة التوحيد في الواقع اليومي أثراً، أو يستشرف لها في الأفق مستقبلاً.

٥. بيّنت هذه الدراسة أيضاً أن القرآن الكريم قد وجّه الدعوة الإلهية في الإيمان

بالحق إلى بني إسرائيل إبّان عصر الدعوة الإسلامية، وانتظر زمناً طويلاً للحوار والدرس والمراجعة، ولكن الكهانة اليهودية استطاعتْ أن تجعل الرأي العام مضلَّلاً، ولذا كان الرد بالرفض والمقاومة والكيد لدعوة الإسلام، وانتقل الرفض إلى التكذيب والمطاردة لما نزل به الوحي الإلهي على قلب الأمين محمد ﷺ، ثم الدخول في مراوغات ومساومات حول العقيدة الدينية في الإسلام القائمة على (التوحيد) لله رب العالمين.

٦ـ أكّدت هذه الدراسة أنّ القرآن الكريم بيَّن للمؤمنين على وجه الخصوص تجارب بني إسرائيل في النبوة والرسالة الإلهية، وكشَف زيف موقفهم التقليدي الذي ألِفوه، المقاوم لكلِّ التزامات الإنسانية الكاملة لعقيدة الإيمان بالله رب العالمين. كما كشف القرآن في نهاية المطاف عن إخفاق بني إسرائيل في حمل التراث الإلهي وتداوله والدعوة له، أو حفظه في القلوب والصدور، وأخذ القرآن يقصُّ البداية التاريخية القديمة التي منَّ الله منها عليهم بالنبوة والرسالة، ثم أخذ يُفصّل في قضايا الحوار والنزاع الذي أثاره اليهود إثر موقف الرفض الذي اتخذوه من الإسلام ونبيه محمد ﷺ، وتمثل ذلك في حديث القرآن عن أبناء بني إسرائيل وأحداثهم، فضلاً عن تناوله بالتطهير والتكريم لسيرة جملة من أنبياء بني إسرائيل، خلافاً لما تداولته كتبهم وأسفارهم، التي صنعها كُهّان بني اسرائيل وأحبارهم، في ما رُوي عنهم، وسجلته أسفار التراث الإسرائيلي في العهد القديم.

٧ـ حاولت هذه الدراسة ـ إضافةً إلى ما ذُكر ـ أن تبيِّن لنا أنَّ القرآن الكريم عندما يذكر سيرة أنبياء الله في الناس على ضوء اختيار الله لهم؛ بحكم أنهم الصفوة المختارة من بين خير خلق الله تعالى للناس هدايةً ورحمةً بالأنموذج والمثل والقدوة، وليس أمر أنبياء الله ورسله ـ كما حاول كُتّاب العهد القديم أن يقدموه إلى الناس ـ حقلاً لتجارب الإثم، ومسرحاً لدروس المعصية والمفاسد، التي وقع فيها شعب إسرائيل عبر التاريخ، ورغب كُتّاب العهد القديم أن يحولوا أحاديث الذكريات إلى سيرة عن أنبياء الله ورسله، وعلى ضوء خبر نبأ القرآن الكريم، الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن أنبياء الله يكونون أبعد ما يكونون عن خبر العهد القديم ولغته.

٨ ـ وأخيراً تمكنت هذه الدراسة أن تثبت أن القرآن الكريم هو الحكم الوحيد في قضية التاريخ الإسرائيلي، وما يتعلّق به من دعوى أو مشكلات، ومن ثمّ فهو الحكم

الفيصل في وجه من يريد أن يقيم دعوى ارتباط أو انتماء بين يهود العالم المعاصر ببني إسرائيل، وبين يهود العالم ممَّن سلف، وهذا ما يؤكِّد أنّ الصراع الذي يجري على الأرض العربية بين المسلمين العرب ومن يدَّعون اليوم الانتماء لبني إسرائيل إنّما هو صراع أطماع سياسية، مستغلةً الدين اليهوديّ لا غير.

- يتبع -

الهوامش

(١) الكنز المرصود في قواعد التلمود: ٧٤.

(٢) يظهر أن هذا الاسم مستعار اتخذه المؤلِّف ستاراً له؛ كي يبقى مختفياً وراء هذا الستار، دون أن يعرفه أحد.

الانسجام الداخلي في القرآن الكريم

تأملات في تشتت مفاهيم القرآن

د. عبد الهادي فقيهي زاده (*)

مقدمة

تشتمل بعض سور القرآن الكريم ـ وبالخصوص السور الطوال ـ على مفاهيم ومواضيع متنوّعة ومتعددة، يصعب في بعض الأحيان أن نجد جامعاً بينها.

هذا الاعتقاد الواهن قد خَطَر في أذهان مجموعة من المحقّقين، الذين اعتقدوا بأن هناك بعض المواضيع غير مترابطة، وفيها نوع من التشتّت، في سور القرآن، وقد عدّ هؤلاء هذا التشتّت في مواضيع القرآن من الخصوصيات البيانيّة العالية له، وبالنتيجة فقد صرّحوا بأن عدم الانسجام هذا بين السور القرآنية أمرٌ طبيعي. في حين أن هذه النظرية الباطلة ناتجة عن عدم الاعتناء الكافي بالعناصر والعوامل المتعدّدة المؤثّرة في ذلك الاعتقاد، والتي يمكن تقسيمها إلى عوامل داخليّة وخارجيّة؛ من خلال مقارنة تلك العوامل والعناصر مع متن القرآن الكريم وخصوصياته المسلّمة.

ومن أهم تلك العوامل التي يمكن أن نعدّها من العوامل الداخلية: الطريقة المَزجيّة في بيان مطالب القرآن الكريم، وعدم الالتفات إلى الوصل والحذف في تركيب الجمل القرآنية، وكذلك التدرج في نزول الآيات القرآنية وعدم نزولها دفعة واحدة.

وأما العوامل الخارجية فهي: الترجمة اللفظية للآيات والسور القرآنية، الإسهاب في بعض المطالب في التفاسير القرآنية، وعدم الالتفات إلى أسباب النزول ومواضيع الآيات.

(*) أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

بيان الإشكالية وتوضيح النظرية النقدية

قال مجموعة من الباحثين بأن محتوى الكثير من السور القرآنية مبعثر، وغير مرتبط ببعضه البعض، وغير منسجم انسجاماً منطقياً، وعَدّوا كلام القرآن المُبَيَّن بهذه الطريقة من الخصوصيات البيانيّة للقرآن. وهؤلاء المحقّقون يعتقدون أن قارئ القرآن - وبالأخص الذين هم مضطرون للاستفادة من ترجمة واحدة للقرآن - سوف يظلّون متحيّرين وخائفين من تشتّت المفاهيم في السور[١]، وحسب رأي هؤلاء المتبنّين للنظرية فإن منشأ هذا التشتّت والتشويش يعود إلى النزول التدريجي للقرآن، وتنوّع المخاطبين بالقرآن الكريم في عصر البعثة، وكذلك تنوّع وتكثّر الموضوعات المطروحة في القرآن الكريم، وبالخصوص في السور الطوال[٢].

وقد عزا مجموعة من المستشرقين هذا التشتّت والاضطراب في مطالب القرآن إلى رفع الملل والتعب عن قارئ القرآن، والحدّ من تنفّره عند القراءة؛ وعَزَته مجموعةٌ أخرى إلى العيب والنقص في طريقة الصحابة في ترتيب آيات كل سورة من سور القرآن[٣].

وأقدم نصّ يشير إلى هذه المسألة هو رواية ابن عباس، وهي دالة على أن سلام بن مشكم جاء مع ثلّة من اليهود إلى رسول الله، وقالوا: كيف نتّبعك وأنت كنت تصلي إلى قبلتنا وقد غيّرتها؟! والكتاب الذي جئت به لا يتناسب ولا يتناسق مع التوراة، ولا حسب طريقتها[٤]؟!

ومن المسلّم أن القرآن الكريم لم يختصّ بموضوع واحد معين في كل سورة من السور حتى نقول: إن السورة الفلانية مختصّة ببيان مسائل التوحيد؛ والسورة الأخرى مختصّة بالنبوّة؛ وتلك بالمعاد؛ وهكذا..، وإن كل سورة تبيّن جزئيات ذلك الموضوع وتجعله محوراً لها، لذلك لا يمكننا أن نطلق على السور القرآنية بأنها موضوعات مستقلّة تتكلم عن موضوع محدَّد ومعيّن ذي أقسام وفصول، فلا نقول: إن سور القرآن ذات مواضيع مستقلة وذات بحوث متعددة، حالها حال أي كتاب عادي. وإنما القرآن كتاب هداية، هدفه إرشاد البشر وهدايتهم نحو الفلاح والصلاح، وكل سورة من سور القرآن الكريم تناولت موضوعات مختلفة ومتناسبة، وقد تظافرت تلك الموضوعات من أجل تحقيق ذلك الهدف الذي من أجله نزل القرآن الكريم.

كما أن كبار الأصوليين يعتقدون أن عامل اتّحاد مسائل أي باب علمي تضافر

بعضها مع البعض الآخر في سبيل الوصول إلى الغرض والهدف من ذلك العلم، لذا فإن تعدد الموضوعات المطروحة في علمٍ ما تظهر ثَمَرَتها عندما تكون وجهتها صحيحة، بحيث تتضافر كل المسائل من أجل تأمين هدف ذلك العلم(٥).

وعلى كل حال فإن هناك أسباباً وعللاً متنوعة عملت على جعل سور القرآن تُبتلى بالإبهام والترديد من خلال ما طُرح فيها من مواضيع، وبالنتيجة ظهر هذا الظن الباطل والاعتقاد الخاطئ في السور القرآنية ــ ولا سيما الطويلة منها ــ في أنها متفرقة وغير مرتبطة، وليس هناك نظم وانسجام بينها. وبعض هذه العوامل يرجع للقرآن نفسه، ونسمّيه العوامل الداخلية؛ وقسم آخر من هذه العوامل هي عوامل خارجية أدّت إلى هذا التوهّم.

العوامل الداخلية لتشتت السور القرآنية

١ـ الطريقة المزجيّة في بيان محتويات السور القرآنية

أحد العوامل التي أدّت إلى تشتّت موضوعات القرآن الطريقة الخاصّة التي اعتمد عليها هذا الكتاب المقدّس في بيان مضامينه ومطالبه، وهي (الطريقة المزجيّة)، وتعتبر هذه الطريقة حافظة للقرآن من التدخلات البشرية في التلاعب بموضوعات القرآن. وفي بعض الأحيان نلاحظ في هذه الطريقة اللجوء إلى بيان بعض المطالب من خلال الجُمل المعترضة؛ لأجل أن لا يثير حساسية بعض الأطراف في تناول الموضوعات الحسّاسة التي تثير حفيظتهم، مثل: موضوع الولاية والإمامة، التي كانت محط أنظار القبائل والأفراد آنذاك، لذلك لا نشاهد هذه الموضوعات مجتمعة في مكان واحد؛ كي لا تحرّك مشاعر الآخرين، أو تجلب انتباههم نحو قضيّة تثير الحساسية والشحناء، وغالباً ما تكون هكذا مواضيع مطروحة على شكل جمل معترضة(٦).

وبناء على ذلك يمكننا أن نستلهم الكثير من كلام الإمام جعفر الصادق عليه السلام في هذا المجال، حيث يقول: إن القرآن نزل بطريقة (إيّاك أعني، واسمعي يا جارة)(٧)، يعني أن بعض المواضيع القرآنية ليست صريحة جداً، بل هناك إشارات وإيماءات خفيّة إلى موضوع معين، فربما كان الخطاب القرآني موجّهاً أصلاً إلى أولئك الأفذاذ الباحثين عن الحقيقة، والذين سوف يفهمون تكليفهم في ما بعد، ويقعون على المقاصد والمعاني الحقيقية التي خوطبوا بها فعلاً. وعلى هذا الأساس فإن بعض الأعمال التي تصدر من

الآخرين تُسب أحياناً إلى النبي ﷺ، فيلومون النبي ويطعنونه بها. وقد قيل: إن الحديث المروي عن الإمام الرضا عليه السلام حول الشرك في الآية المباركة: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥) هو من باب (إياك أعني، واسمعي يا جارة)[٨]، يعني اعلمي أيتها الأمة الإسلامية أن الأعمال سوف تحبط بالشرك، حتى لو كان المشرك ـ على فرض المحال ـ هو شخصٌ مثل رسول الله ﷺ، فإن كل أعماله وخدماته سوف تُحبَط وتذهب هباءً منثوراً إذا ما أشرك ـ والعياذ بالله ـ.

وهناك أيضاً موارد أخرى في هذا الباب، فربما تظهر آيات معينة في موضوع يختلف فيها عن الآيات السابقة واللاحقة في موضوعها، ثم يرجع بعد ذلك للآيات التي كانت قبل مجيء ذلك الموضوع، كما في الآيات ٢٣٨ ـ ٢٣٩ من سورة البقرة، التي تظهر فيها أحكام الصلاة بين أحكام النساء، فيذكر الطلاق في الآية ٢٣٧: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾، ثم يأتي فجأةً بآية: ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ * فَإنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً...﴾ إلى آخر الآية، ثم يرجع في الآية ٢٤٠ للقول: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم..﴾، وهذه الخصوصية التي يمتاز بها القرآن في محلها، وتُعتبر إحدى الطرق التي يمتاز بها البيان القرآني، وهذا الأمر أدى إلى قول البعض بأن القرآن يطرح مواضيع غير مترابطة ومن دون قاعدة، في حين تظهر في كل سورة من سور القرآن الكريم محاور موضوعية متعددة، يمكن من خلالها أن نفهم ضرورة طرح تلك المواضيع الخاصّة ضمن السورة الواحدة.

ونتيجة لهذه الطريقة المتّبعة في القرآن ـ يعني وجود محاور موضوعية منسجمة في السور القرآنية ـ سعى بعض العلماء الإسلاميين إلى التحقيق والبحث في السور القرآنية من خلال طرحها على شكل مجموعي، وليس آية آية، وقد أعطت هذه الطريقة نتائج قيّمة وباهرة[٩].

٢ـ إهمال الحذف والوصل في جمل القرآن

العامل الثاني من العوامل الداخلية المؤثرة في تشتّت مفاهيم السور القرآنية هو إهمال الحذف والوصل في جمل القرآن، فمرّة تشاهد الجملة تظهر من دون حذف، وتارة أخرى تشعر أن هناك جملة أو كلمة محذوفة من بين الجملتين أو الجمل، وفي بعض

الأحيان تبقى القرينة تشير إلى وجود طرف آخر محذوف، وبعض هذه القرائن رغم كثرتها قد خفي على الكثير من المفسّرين والمترجمين، مثلاً: (كما) التي هي حرف تشبيه واقع بين جملتين متماثلتين نراها في القرآن تقع بين جملتين غير متماثلتين؛ ففي بعض الأحيان نشاهد حذف جملة مماثلة بكاملها، مثل: الآية ٥ من سورة الأنفال: ﴿**كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنَ المُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ**﴾، والتي نزلت في غزوة أحد، والتي حُذف منها جملة بكاملها، فبدون الحذف تكون هكذا: (كما أخرجك ربّك من بيتك لتقاتل المشركين خارج المدينة..)؛ وفي بعض الأحيان يُحذف قسم من كلا الجملتين، ويبقى القسم الآخر، مثل: الآية ٢٦ من سورة الأعراف: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا**﴾، و(كما) هنا واقعة بين الجملتين المتماثلتين، وعند التدقيق في القرينة في ما بين جملتي الآية يمكننا أن نكمل الآية هكذا: (يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان بوسوسته فتضَعونَ لباسكم عنكم وتكونوا عراة فيُسلَبُ عنكم شرف الحضور في الجنّة كما وُضع لباس أبَويكم فأصبحوا عُراة).

ومن النماذج الأخرى البارزة للحذف والوصل في القرآن الكريم حذف المعطوف عليه، فمثلاً: القرآن الكريم يقول في خمسة موارد: ﴿**ألم يَرَوا**﴾ بدون حرف عطف، ويقول في أكثر من عشرة موارد ﴿**أَوَلَمْ يَرَوا**﴾ مع حرف العطف، وبناءً على ذلك يجب التنبّه إلى أن جملة ﴿**أَوَلَمْ يَرَوا**﴾ الحاوية على حرف العطف قد عُطفَت على جملة مشابهة لها، فإذا لم تُشاهَد تلك الجملة في المتن القرآني يجب أن نستخرج جملة المعطوف عليه، التي ربما تصل في بعض الأحيان إلى جملة واحدة أو جمل طويلة من خلال القرينة السابقة واللاحقة ومن الموارد المشابهة لها، فتُضاف إلى التفسير أو إلى الترجمة.

ويأتي نفس الكلام في (أرأيت) مع (أفرأيت)، و(أرأيتم) مع (أفرَأيتُم)، حيث إن الكلمة الأولى ليس فيها حرف عطف والثانية فيها فاء التفريع، وهذا يعني أنها متفرعة عن المسائل التي سبقَتها[١٠]؛ لذلك لو بذلنا جهدنا في الحصول على النقاط الأدبية والمعارف القرآنية، والتي حُذفت بفضل القرائن الموجودة، فإننا سوف نضيف القرائن اللفظية والحالية المحذوفة إلى التفسير أو إلى الترجمة، فيتمّ كشف الارتباط القائم من خلالها بين المعاني المختلفة للسورة، أو المعنى المطلوب لمجموعة من الآيات.

٣ـ النزول التدريجي للآيات

من المسلّمات التاريخية والحديثيّة النزول التدريجي للقرآن الكريم[١١]، ويدلّ عليه أيضاً بعض الآيات القرآنية، في حين أن طريقة نزول الآيات القرآنية لم تكن بشكل واحد، فمنها ما نزل من دون سابق إنذار، ومن دون وجود حادثة معيّنة أو سؤال يقتضي نزول الوحي المرتبط بتلك الحادثة، بل يمكننا أن نبحث السبب العام لنزولها. وبعبارة أخرى: إن احتياج النوع الإنساني لهكذا إرشادات وبيانات صادرة من السماء؛ لجبران النقص الموجود من خلال الوحي الإلهي، وللاستفادة منه في الحياة اليومية لتشخيص الحق من الباطل.

وهذا النوع من الآيات والسور الفاقدة لأسباب النزول تشمل قسماً من القرآن، وهي عبارة عن:

أ ـ الآيات والسور التي تُطرح فيها حوادث وحياة الأمم السابقة.

ب ـ الآيات والسور القرآنية ـ وليست قليلة ـ التي تبحث في أخبار الغيب، وتعطي صورة عن عالم البرزخ، والجنة والنار، وحالاتهما يوم القيامة، والحالات التي يعيشها أصحاب الجنّة والنار، والتي لا يمكننا أن نبحث في سبب نزولها[١٢].

وفي المقابل هناك آيات قرآنية نزلت بعد وقوع حادثة خاصّة، أي لها سبب نزول خاص، وهذه الأسباب إما أن تكون على شكل حادثة جميلة أو محزنة أو عظيمة، وإما أن تكون بسبب سؤال يوجّهه المسلمون لرسول الله ﷺ فينزل الوحي بسببه؛ وفي موارد أخرى ينزل القرآن نتيجة لأوضاع يمرّ بها المسلمون، ولا يعرفون ماذا يصنعون تجاهها، فينزل الوحي ويشخّص لهم تكليفهم تجاه تلك الأمور[١٣].

ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة على هذا الكلام من خلال آيات اللّعان (النور: ٦ ـ ٩)، والظهار (المجادلة: ٢ ـ ٣)، التي تبيّن سبب نزول هذه الآيات، والتي نقلَتها كتب التفاسير والروايات المشهورة[١٤].

وعلى كل حال فإن الآيات الدالّة على النزول التدريجي هي: آية ١٠٦ من سورة الإسراء: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾، وآية ٣٢ من سورة الفرقان: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾.

إذاً فالهدف الأساس للنزول التدريجي لآيات القرآن ـ كما تفوّه به نفس القرآن

الكريم ـ هو تسلية خاطر الرسول ﷺ، وإيجاد الطمأنينة في نفسه في ظلّ الارتباط المتواصل مع الوحي.

وكيف كان فإن النزول التدريجي للآيات ولّد التصور القائل بأن الأصحاب هم الذين قاموا بجمع الآيات والسور القرآنية بعد وفاة رسول الله ﷺ ، ونتيجة لهذا العامل ـ بالإضافة إلى بعض العوامل الأخرى ـ صار التشتّت المزعوم بين الآيات الكريمة وعدم وجود ترابط بينها[١٥] ، في حين لا ينبغي الالتفات إلى هذه التفاسير السطحية الوهمية؛ لأن السور القرآنية ـ طبقاً للأحاديث الصحيحة ـ قد نُظّمت ورُتّبت في حياة الرسول ﷺ ، وإنّ هيئة السور الحالية وتراكيبها كانت موجودة في زمان الرسول ﷺ ، فبناء على ذلك كان هناك ترتيب وتنظيم لكل سورة من سور القرآن من خلال تعيين حدود كل سورة، وهذا الطرح يشمل كل السور، بحيث يكون لها مقدمة وموضوع وخاتمة[١٦] .

وعلى كل حال فإن أكثر الكلام الموجود حول تشتّت مفاهيم السور القرآنية منبعه أن مدَّعي هذه النظرية قد قاموا بقياس نظم وترتيب الكتب الإنسانية العاديّة على المفاهيم القرآنية، لذلك سمحوا لأنفسهم أن يُبدوا وجهات نظرهم حول الموقع المناسب لبعض الآيات، وأخذوا يقترحون بعض الأمكنة المناسبة لها في السور، في حين أن المحقّق (بلاشر) قد أجاب عن ذلك إلى حدّ ما بقوله: إن الاعتماد المطلق على الطريقة الانتقادية، والوصول إلى النتيجة القائلة بأن التسلسل للمطالب روعي أم لا، لا ينسجم حتى مع المنطق الغربي، فكيف ينسجم مع المنطق الإنساني[١٧] .

العوامل الخارجية لتشتت مفاهيم السور القرآنية

١ـ الترجمة اللفظية للآيات والسور

أحد العوامل الخارجيّة لتشتّت مفاهيم السور القرآنية الترجمة اللفظية وصعوباتها، والتي كانت في متناول الجميع، فمع شروع عصر الترجمة، التي بدأت قبل قرون، قاموا بترجمة المتن المقدّس للقرآن الكريم، وكانوا يراعون الدقّة المتناهية، بل المُفرطة، في إرجاع الآيات، ونتيجة لهذه الدقة المفرطة فقد أوقعوا أنفسهم في الترجمة اللفظية، وقد ابتعدوا في هذه الألفاظ والتعابير القرآنية المترجمة عن النص الأصلي. وعندما وقعت هذه الترجمة بأيدي العوام أحسّ البعض بأن المطالب القرآنية غير منسجمة، وغير متّصلة

ببعضها البعض، وأن المفاهيم المتنوّعة للقرآن في حالةٍ من الإبهام والغموض. أضف إلى ذلك أن المتن المُتَرجَم ـ القرآن ـ فيه الكثير من القوّة وعلو المعاني، وقد أدّت ترجمتهم له إلى أُفول تلك المعاني العالية.

إذاً فهذه الترجمات لها الأثر الكبير في إظهار مفاهيم السور القرآنية وكأنها مبعثرة وغير منسجمة.

٢ـ الإسهاب في التفاسير القرآنية

مسألة التفصيل والإسهاب في التفاسير القرآنية مسألة لايمكن إنكارها، ولا تحتاج إلى دليل، والذي يهمنا من هذا الكلام في مقالتنا هذه أن هناك تفاصيل في غير محلها، وهناك بحوث مستقلة كثيرة في بيان معاني بعض الآيات القرآنية، أدّت إلى ضياع نظم وترتيب المطالب القرآنية وبعثرتها، بحيث إنّ القارئ يشعر في بعض الأحيان أنه لا وجود للجامع بين مفاهيم السور القرآنية، وأن كل واحدة من الآيات تتكلم عن موضوع أجنبي عن الموضوع الذي قبلها. ولا نريد القول هنا بأن التوضيح والتفصيل لكلام الله سبحانه أصالةً وبالذات غير مرغوب فيه ومردود، كلا، بل القصد من هذا الكلام هو أن بعض التطويلات في التفاسير تؤدّي إلى ضياع بعض مفاهيم السور القرآنية، وتظهرها وكأنها غير مترابطة. وعلى هذا الأساس فإن بعض التفاسير، التي فتَحَت المجال الواسع لبيان آراء المفسّرين، تبدو في بعض الأحيان وكأنها نسيت وتشاغَلَت عن الهدف الأساسي الذي هو بيان المقاصد القرآنية، فرغم أهمية المباحث اللغوية والأدبية، التي لا يُستهان بها في البحوث القرآنية، لكنها أخذَت حجماً كبيراً وحيّزاً واسعاً في التفاسير، حتى أدّت إلى أن يعرض بعض المفسرين المسائل اللغوية والأدبية فيخيّل للقارئ أنه عالِمٌ في اللغة العربية وليس مُفَسّراً، حيث يقوم بنقل الأقوال الغريبة والملتوية للغويين والأدباء، وينشغل بها وكأنه يكتب كتاباً أدبياً.

أضِفْ إلى ذلك أن عموم التفاسير لم تفسّر الآيات بشكل جمعي، بل على شكل آيات منفصلة، فلا يضمّون الآيات التي لها نفس المضمون إلى بعضها البعض، فلا يكون التفسير مكتملاً، وهذا الأمر أدّى في الآونه الأخيرة إلى تحوّل كتب بعض المفسّرين من المتأخرين إلى دائرة معارف، تنقل آراء المفسّرين المتقدمين، مع بعض التعليقات التي

تصاحب هذا النقل من قِبَل كتّابها.

وفي بعض الأحيان تكون آراء المفسرين القدماء بعيدة كل البعد عن التفسير الصحيح للآيات، ولكن لا زال لبعض تلك التفاسير موقعها وتسلّطها على تفاسيرنا الحالية. وقد كَتَبَ رشيد رضا حول هذه المسألة: مع الأسف إن الكثير من الكتب التفسيرية تناولت بشكل واسع المواضيع الإعرابية والقواعد النحوية والبلاغية، بحيث مَنَعوا القرّاء من الوصول إلى المباحث السامية والمفاهيم العالية للقرآن الكريم. وهناك كتب أخرى نَقَلَت المباحث الكلامية، والاستنباطات الأصولية والفقهية، والتأويلات الصوفية، والاختلافات بين الفرق، والأحاديث المخلوطة بالخرافات الإسرائيلية، بحيث أدّى نقلها إلى ترك المباحث العالية للقرآن والاهتمام بتلك المباحث.

ويضيف الفخر الرازي أيضاً بأن فتح باب العلوم الرياضيّة والطبيعيّة وسائر العلوم الجديدة للتفسير عامل آخر يُضاف إلى العوامل المانعة السابقة[١٨].

وبعبارة أخرى: إن إحدى النتائج الثانوية لمطالعة التفاسير التفصيلية أو المطوّلة هي أن هناك من يظنّ بأن التسلسل والارتباط بين المفاهيم القرآنية لم يُراعَ بصورة جديّة.

٣ـ الغفلة عن أسباب النزول وموضوع الآيات

أغلب آيات القرآن لها مفهوم كلي يمكن تعميمه على الموارد المشابهة له[١٩]، ويمكن معرفة ذلك من خلال مواضيع الآيات وأسباب النزول لها، والتي تساعد المفسرين على الفهم الصحيح والأفضل للآيات القرآنية.

وحول هذه المسألة يجب أن نعتمد على الموارد التي فيها الصفات التالية:

أولاً: ثبوت صحّة صدورها من المعصوم عليه السلام.

ثانياً: أن لا تتعارض مع المحتوى القرآني.

وبناءً على ذلك يمكن أن نعرف سبب بروز المشاكل في بعض الموارد التي لم تأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول أو موضوع الآية فيها. وهذه المشكلات ربما ساعدت في عدم معرفة المعنى الدقيق للآيات، وهو ما أدى بالبعض إلى الاعتقاد بعدم وجود انسجام بين صدر الآية وذيلها.

وعلى هذا الأساس كتب المحدث النوري في كتابه «فصل الخطاب» حول الآية

المباركة: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء﴾ (النساء: ٣)، من خلال اعتماده على روايةٍ في هذا المجال، قال: «وليس يشبه القسط في اليتامى نكاح النساء، ولا كل النساء يتامى، فهو ممّا تقدّم ذكره من إسقاط المنافقين من القرآن، وبين قوله تعالى: «في اليتامى» وبين نكاح النساء من الخطاب والقصص أكثر من ثلث القرآن»[٢٠]، يعني ليس هناك وجه شبه بين رعاية العدالة بالنسبة للأيتام وبين زواج النساء، لكي نوجد بينهما تقارناً معيّناً، وبالتالي يُذكران في آية واحدة. وفي الوقت ذاته نجد هذان الموضوعان مذكوران في الآية الثالثة من سورة النساء، ولا ربط بينهما، لكنهما رُبطا بفاء الجزاء، وهذا يدل حتماً على أن هناك تحريف أدّى إلى أن تظهر الآية بشكل غير مترابط.

وفي المقابل فإننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار الآية ٢ من سورة النساء: ﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ يمكن أن نعرف معنى الموضوع الذي وقع فيه البحث في الآية الثالثة من سورة النساء، وهو التحذير من ظلم البنات التي قُتل آباؤهنّ في الحروب، ووقعوا تحت تكفل الآخرين. وبعبارة أخرى: إذا لم تستطيعوا مراعاة العدالة في البنات اللاتي وقَعنَ تحت تكفّلكم، أو لا تستطيعون أن تعطونهنّ مهرهنّ عندما تتزوّجونهنّ، إذا لم تستطيعوا ذلك فاختاروا لكم نساءً غيرهنّ، تستطيعون أن لا تظلموهنّ[٢١].

أما في «فصل الخطاب» فقد جاء سوء الفهم هذا من عدم الربط بين آية: ﴿أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى﴾ وآية: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء﴾، فظهر هذا التصوّر الواهي بين هذين القسمين من الآية، حتى قال: إن ثلث القرآن قد حُذف من بين هذين القسمين؛ بسبب التحريف.

لذا فإن عدم إدراك المفهوم الصحيح للآية، وعدم الانتباه إلى أسباب النزول ومواضيع الآية، بعَثَ على الاعتراض على صدر وذيل الآية، بل جرّهم إلى القول بحذف قسم كبير من القرآن بين هذين القسمين.

النتيجة

بعد التأمل في ما طرحناه سابقاً يمكن أن نصل إلى أن تشتّت المفاهيم المطروحة في السور القرآنية ـ حتى السور الطوال منها ـ يرجع إلى النظرة الظاهرية، وهي ليست

حقيقيّة، ولا واقعيّة.

ومع قليل من السعي العلمي لفهم وجوه المناسبة للآيات المجاورة، والنظر إلى الآيات الأخرى التي لها علاقة بالآية المُراد تفسيرها نظرة مجموعيّة لا فرديّة، يمكن أن نصل إلى وسيلة للفهم الصحيح المتناسق والمتّصل بين تلك الآيات في السور المختلفة، ومن خلاله يمكننا أن نفهم المحاور الموضوعيّة الموجودة في سور القرآن، ونستطيع أيضاً إدراك الأهداف والأغراض المتنوّعة في كل واحدة من تلك الآيات.

فإذا اتّبعنا هذا الأسلوب فسوف يسود الاعتقاد باتّصال الآيات والانسجام الموضوعي بين السور القرآنية، بدلاً عن القول بتشتّت مفاهيمها، وسوف تنتفي كل الشبهات العالقة في الأذهان الناتجة عن هذا المفهوم الخاطئ.

الهوامش

(١) (مقدمة bell، ومقدمة Arberry).

(٢)انظر: مكارم الشيرازي، القرآن وآخرين پيامبر(آخر رسول): ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٣) درّاز، مدخل إلى القرآن الكريم: ١١٨.

(٤) المحقق، نمونه بينات در شأن نزول آيات: ٥١١.

(٥) الخراساني، كفاية الأصول: ٢١.٢٢.

(٦) شريعتي، خلافة وولاية از نظر قرآن وسنت: ١٥. ١٨.

(٧) انظر: ميزان الحكمة ٨: ١٠١.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) ولمزيد من الأمثلة راجع: محمد شتلوت، القرآن الكريم؛ تفسير الكاشف، لمحمد باقر حجتي وعبد الكريم بي آزار الشيرازي؛ خلافة وولاية از نظر قرآن وسنّت، لمحمد تقي شريعتي؛ الوحدة الموضوعية في سورة يوسف عليه السلام، لحسن محمد باجوده.

(١٠) انظر: البهبودي، معاني القرآن: ٥ ـ ٧.

(١١) المسعودي، مروج الذهب: ٢٨٢، الجلالي النائيني، تاريخ جمع القرآن الكريم ١٩٣؛ الصغير، دراسات قرآنية: ٣٧.

(١٢) الحجتي، أسباب النزول: ١٩ ـ ٢٠.

(١٣) ويشهد لذلك المحقق، في نمونه بيانات در شأن نزول آيات.

(١٤) للمزيد من الاطلاع والمعلومات حول سبب النزول راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٨٦، ١٩: ١٨١ ـ ١٨٢.

(١٥) البقاعي، نظم الدرر في كتاب الآيات والسور ١: ٧، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٠٨، الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٦٣.

(١٦) درّاز، مدخل إلى القرآن الكريم: ١١٩.

(١٧) بلاشر، در آستانه قرآن: ٢١٨.

(١٨) رشيد رضا، تفسير المنار ١: ٧.

(١٩) انظر:النمر، علوم القرآن الكريم: ١٠٠ ـ ١٠١؛ صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن: ١٥٩.

(٢٠) النوري، فصل الخطاب في [تحريف] كتاب رب الأرباب، ذيل الآية الثالثة من سورة النساء.

(٢١) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ١٠ ـ ١١؛ الزمخشري ١: ٤٩٧؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٦٦؛ الطالقاني، برتوى از قرآن ٤: ١٧؛ مكارم الشيرازي، تفسيرالأمثل ٣: ٢٥٣؛ البلاغي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٧؛ ومغنية، التفسير الكاشف ٢: ٢٤٨.

نطق القرآن وصمته

دراسة مقارنة في المحتملات التفسيرية

د. مجتبى إلهيان (*)
أ. حامد پور رستمي (**)
ترجمة: حسن مطر

مقدمة

(النطق) لغة يعني الكلام والإدراك، أما (الصمت) فيعني السكوت. ومن حيث المفهوم فإنّ لـ(نطق القرآن وصمته) معناه الخاص الذي يمكن الوصول إليه من خلال القرائن النقلية والعقلية والأدبية، وإذا نظرنا إلى هذا المعنى من زاوية رؤية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو الناطق بالقرآن والقرآن الناطق، ستكون دراستنا أكثر إتقاناً.

إن دراسة موضوع (نطق القرآن) في نهج البلاغة تؤدي بنا إلى أربعة أنواع من النطق:

١. النطق اللفظي ـ الصوتي (أ. الحقيقي؛ ب ـ التقديري).

٢. النطق المجازي ـ الاستعاري.

٣. النطق الدلالي ـ المفهومي.

٤. النطق التفسيري ـ التشريحي.

وجميع هذه الأنواع الأربعة تشترك في نقل نوع النداء والكلام إلى المخاطب، رغم تمايزها واختلافها من الناحية الكيفية والتطبيقية.

وتكمن ضرورة دراسة (نطق القرآن) في أننا من خلال إثبات النطق الدلالي ـ المفهومي، نتوصل إلى حجية ظواهر القرآن (المبنى المعرفي في التفسير)، ومن خلال إثبات النطق التفسيري ـ التشريحي نتوصل إلى التفسير الذاتي للقرآن (الأسلوب المعرفي في

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

(**) باحث، يحضِّر الدكتوراه في مجال علوم القرآن والحديث، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة نهج البلاغة.

التفسير).

ومن جهة أخرى يمكننا من خلال الالتفات إلى أنواع (نطق القرآن) أن نستعرض (صمت القرآن) في ثلاثة أنحاء:

١. الصمت الحقيقي.

٢. الصمت المجازي ـ الاستعاري.

٣. الصمت الدلالي ـ المفهومي.

حيث يتم بيان مواضع سكوت القرآن في الأنحاء الثلاثة المتقدمة.

وقد سعت هذه المقالة، مضافاً إلى البحث في (نصوص نهج البلاغة)، إلى تعميق موضوع (نطق القرآن وصمته)، من خلال إقامة دراسة تطبيقية في آراء الشارحين لنهج البلاغة.

أهمية الموضوع وضرورته

إن دراسة موضوع (نطق القرآن وصمته) تحظى بأهمية من ناحيتين:

١. المبنى المعرفي.

٢. الأسلوب المعرفي.

أما من ناحية المبنى المعرفي: فاستناداً إلى المعنى الذي قدّم لـ(نطق القرآن وصمته) يمكن تكوين رؤية خاصة في ما يتعلق بخصائص وتطبيقات هذا الكتاب العظيم، وبما أن هذه الدراسة إنما تتم من خلال رؤية الإمام علي بن أبي طالب﵇ يمكن للنتيجة الحاصلة أن تشكل خطوة متقنة في فهم القرآن وإدراك كنهه وتسليط الضوء على أبعاده الخفية؛ وذلك لأن الإمام علي﵇ كان أفضل الصحابة وأكثرهم باعاً في تفسير القرآن، وإن الأحاديث النبوية المستفيضة حول ارتباط الإمام علي بالقرآن لا تبقي أي مجال للشك عند المنصفين(١). وعليه فإن كلام علي﵇ بشأن (نطق القرآن وصمته) يعدّ نافذة لمعرفة القرآن، والحجر الأساس الذي يلعب دوراً أساسياً في المباني التفسيرية وعلوم القرآن، فمثلاً: لو تم تثبيت النطق الدلالي للقرآن (نقل وإراءة مقاصد ومداليل القرآن إلى المخاطب) واعتباره من زاوية نهج البلاغة فإننا في الحقيقة سوف نتوصّل إلى تعزيز اعتبار القرآن وحجية ظواهره، وسيصار إلى توجه مناسب مع المبنى المذكور في تفسير القرآن.

وأما من ناحية الأسلوب المعرفي فإن اتخاذ نوع الأسلوب في فهم وتفسير القرآن وبنائه على عوامل من قبيل: قواعد التفسير[٢] كان على الدوام محط أنظار العلماء والمفسرين المتقدمين والمتأخرين، حيث إنّ اتخاذ أسلوب في تفسير القرآن يؤدي إلى الشدة والضعف، أو النفي والإثبات، بالنسبة إلى أمور مثل: قواعد التفسير، ومصادر التفسير، والعلوم التي يفتقر إليها التفسير، حتى يلجأ بعض المذاهب التفسيرية إلى تخطئة أسلوب المذاهب التفسيرية الأخرى واتهامها بالإفراط أو التفريط في فهم واستنباط الآيات، فمثلاً: في مذهب التفسير الروائي المحض لا يسمح بأية عملية اجتهادية في فهم وتفسير معنى آيات القرآن، ولذلك يكتفى فيه بذكر الروايات فقط[٣].

ومن جملة الأساليب التفسيرية المتنازع فيها أسلوب تفسير القرآن بالقرآن، وبما أن أحد وجوه نطق القرآن قد يكون ناظراً إلى موضوع تفسير القرآن بالقرآن تظهر أهمية ما لو استخرج موضوع ومفهوم (تفسير القرآن بالقرآن) من نهج البلاغة ومبحث (نطق القرآن) فيه. مضافاً إلى ذلك يمكن للدراسة التطبيقية لآراء المفسرين لموضوع (نطق القرآن) في خطب وكتب نهج البلاغة، ومنها الخطبة رقم مئة وثلاثة وثلاثين[٤]، والتي تقول: «إن القرآن ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض»[٥]، والبحث عن القرائن اللغوية والروائية والقرآنية، يمكن لهذه الدراسة أن تحظى بأهمية من هذه الناحية.

وعليه يكون لقبول أو رفض (النطق التفسيري للقرآن) في نهج البلاغة دور مهم في موضوع الأسلوب المعرفي لتفسير القرآن الكريم، ويمكنه تعزيز أو تضعيف نظرية التفسير الذاتي والموضوعي للقرآن.

تحليل المفردات

قال ابن فارس (٣٩٥هـ) في ذيل مفردة (نطق): «النون والطاء والقاف أصلان صحيحان: أحدهما: كلام أو ما أشبهه؛ والآخر: من الثياب»، وبطبيعة الحال فإنّ المعنى الثاني لا يدخل في بحثنا، ويتضح من عبارة «وما أشبهه» أن ابن فارس لا يرى (النطق) منحصراً في الكلام والتكلم الصوتي، وإنما يرى له معنىً أوسع، يظهر في المعاني الاصطلاحية لمفردة (نطق).

ثم أشار إلى نوع من النطق غير مفهوم عندنا، وقد مثّل له بقوله تعالى: ﴿عُلِّمْنَا

مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ الوارد في قصة النبي سليمان﵇، أي الكلام الذي هو من مقولة النطق غير المحسوس، وكان وسيلة التحاور بين النبي سليمان﵇ والطيور[٦].

كما ذكر هذا اللغوي معنىً واحداً لمفردة (صمت)، وهو الدلالة على الإبهام والإغلاق[٧].

وبعبارة أخرى: إن روح المعاني الكامنة في مفردة (صمت) هي: الإبهام والإغلاق وعدم الوضوح، ومما يجدر ذكره أن هذا الجذر اللغوي يقع في قبال التكلم والنطق المحسوس والملفوظ، ولا يشمل جميع معاني (الصمت)؛ إذ يتم أحياناً في بعض موارد (الصمت) بيان مفاهيم ومعاني ومقاصد مفعمة بالمعرفة والوضوح، كما قال الإمام علي﵇ في وصف أهل البيت﵈ في قوله: «هم الذين يخبركم حكمهم عن علمهم، وصمتهم عن منطقهم، وظاهرهم عن باطنهم»[٨]، أي إن صمت وسكوت أهل البيت﵈ ـ كمنطقهم وبيانهم ـ فيه إيضاح وإضاءة وقد وصف﵇ النبيﷺ بقوله: «.. كلامه بيان، وصمته لسان»[٩]، والذي يشير إلى انتقال المعرفة والعلم في صمت النبي الأكرمﷺ. والملفت للنظر أن أمير المؤمنين علي﵇ شبه الأذلة من عبّاد الدنيا ـ رغم امتلاكهم للقوة الناطقة ـ بالبكم[١٠]، ومن جهة أخرى يرى القرآن برغم ظاهره الصامت (ناطقاً)[١١].

استكشاف المفاهيم

أ ـ نطق القرآن

يمكن دراسة مفهوم (نطق القرآن) في نهج البلاغة من أربع زوايا عامة: ١ـ اللفظي والصوتي؛ ٢ـ المجازي والاستعاري؛ ٣ـ الدلالي والمفهومي؛ ٤ـ التفسيري والتشريحي.

ومن الجدير بالذكر أن وجه الاشتراك في جميع هذه العناوين المتقدمة يكمن في حقيقة (الانتقال وإراءة المراد والمقصود من العالي إلى الداني). وبعبارة أخرى: إن القدر المتيقن من المعاني الأربعة المذكورة أن هناك معنىً يتم نقله، وبالالتفات إلى المعاني المختلفة لنطق القرآن فإن كل معنىً يحظى بخصوصية وكيفية وسعة وعمق خاص. وقد سعينا في عملية استخراج معاني ومفاهيم نطق وصمت القرآن إلى أن يكون الأسلوب الأصلي المتبع هو تفسير نهج البلاغة موضوعياً، وأن يتم ضمن البحث دراسة آراء مفسري نهج البلاغة

على نحو تطبيقي.

وبعد هذه المقدمة نشرع في دراسة المعاني الأربعة لنطق القرآن.

١ـ المعنى اللفظي والصوتي

وهذا المعنى من النطق معروف وشائع، يستعمله جميع الناس، وإن من أبرز مشخصاته أداء الحروف وخلق الأصوات أثناء التكلم، ويمكن تصوير هذا المعنى من النطق بالنسبة إلى القرآن الكريم في حالتين: ١ـ حقيقية؛ ٢ـ تقديرية.

ولا شك في أن المعنى الأول، وهو النطق اللفظي الحقيقي، منتفٍ بالنسبة إلى القرآن، ومخالف للتجربة والعقل والنقل، وأن عبارة (لن ينطق) في قولهعليه السلام: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق» ناظرة إلى هذا النوع من النطق[١٢].

وعليه لا يمكن نقل معنى ومراد القرآن بواسطة أداء الحروف وخلق الأصوات، وعلى الأقل لا يمكن ذلك في الحالة الاعتيادية وعالم الإمكان.

وأما المعنى الثاني، فالمراد منه نطق القرآن الذي يقدر فيه الرجال والعلماء، وبعبارة أخرى: أن يكون (نطق القرآن) بواسطة رجال وعلماء يتكلمون بلسان القرآن، ويبينون معارفه وحقائقه، فإن هذا النوع من النطق يتم من خلال أداء الحروف والكلمات وبشكل لفظي وصوتي، ويمكن العثور على هذا المعنى من النطق في الخطبة مئة وخمس وعشرين من نهج البلاغة، حيث قال الإمامعليه السلام في واقعة التحكيم صراحة: «إنا لم نحكِّم الرجال، وإنما حكَّمنا القرآن، هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال»، إذاً لا بد للقرآن من ترجمان ينطق باسم القرآن ويبين معارفه وأحكامه، وقد قال مؤلف منهاج البراعة في معنى الترجمان: «ترجم فلان اللفظ العربي وغيره: إذا فسَّره بلسان آخر»[١٣]. وقال ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ) في هامش هذه الخطبة الشريفة في تفسير الترجمان: «التَّرجُمان، بفتح التاء وضم الجيم، هو مفسر اللغة بلسان آخر»[١٤].

كما فسّر في مفردات نهج البلاغة بمعنى (المفسّر)[١٥].

وعليه يكون ترجمان القرآن هو الذي يبين القرآن ويفسّره بلغة بسيطة وواضحة.

وقال العلامة الجعفري ضمن شرحه لقصة التحكيم في بيان الكلام المتقدم: «إذاً

كان سبب الرضا بتحكيم الرجال أن القرآن، وهو كتاب مدوّن، لا يمكنه أن يفسِّر ويوضِّح نفسه، ويجب أن يبادر إلى تفسيره رجال علماء أتقياء مخلصون»[١٦]. إن القسم الثاني من كلام العلامة، وإن كان ناظراً إلى نطق القرآن بواسطة الرجال، ولا إشكال فيه، إلا أن القسم الأول إذا أريد بشكل مطلق فلا يخلو من الإشكال؛ لأنّ القرآن يمكنه أن يكون في بعض المواضع مفسِّراً لآياته، وهذا لا يتنافى مع تفسير القرآن من قبل العلماء الراسخين في العلم، كما سنشير إلى ذلك في ما يأتي. ومن الجدير ذكره أن العلامة ذهب في موضع آخر من شرحه إلى أن هناك مراتب من القرآن قابلة للفهم والاستنباط، وأشار في هذا المجال إلى حديث الثقلين[١٧].

وقد أفاد ابن ميثم البحراني (٦٧٩ هـ)، شارح نهج البلاغة الشهير، بأن فلسفة وحاجة القرآن إلى ترجمان تكمن في بيان مقاصده[١٨]. كما ذهب في موضع آخر من شرحه إلى أن المصداق الكامل والأتم لترجمان القرآن هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام[١٩]. كما أشار إلى هذا المعنى في الخطبة ١٥٨ من نهج البلاغة، حيث قال: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه، ألا إنَّ فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم»، فقد أشار الإمام عليه السلام في هذه الخطبة أولاً إلى الشكل الأول من نطق القرآن، وهو النطق اللفظي الحقيقي، وقد نفاه من رأس، ثم تطرق إلى الشكل الثاني من النطق، وهو نطق القرآن بواسطة الرجال، وعرَّف نفسه باعتباره المصداق البارز للناطقين بآيات القرآن الكريمة، حيث تكلم عن القرآن وبيّن آياته وفسّرها، وفي الحقيقة يجب استعراض هذا الكلام العلوي في الخطبة ١٢٨، حيث يقول: «.. ولا بد من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال».

وهناك الكثير من الروايات التي رويت عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في الجوامع الروائية لدى الفريقين في أفضلية علي بن أبي طالب عليه السلام في تفسير القرآن، واستيعاب معارفه وحقائقه، ويمكن الإشارة من بينها إلى الحديث النبوي القائل: «إن الله عز وجل أنزل عَلَيّ القرآن، وهو الذي من خالفه ضلّ، ومن ابتغى علمه عند غير عَلِيٍّ هلك»[٢٠]. إن هذه الرواية لا تدل على حصر الموضوع (في ظواهر القرآن)، ويمكن الوصول إلى مراتب من معارف القرآن عن طريق المفسِّرين الصادقين في مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وأما دراسة آراء الشارحين لنهج البلاغة شأن قوله: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن

ينطق، ولكن أخبركم عنه» فتحكي عن قاسم مشترك مفاده أن النطق اللفظي والصوتي للقرآن إنما يكون من قبل أولئك الذين يفسرون القرآن تفسيراً صحيحاً، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام.

إن ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦ هـ)، رغم أسلوبه المعهود في شرح المطالب بالتفصيل، قد اختار عدم التعليق على هذه الكلمات، خصوصاً عبارة «ولكن أخبركم عنه»[٢١]، إلا أن الشارح البحراني قال: «قد أمر الإمام باستنطاق القرآن، وفسّر ذلك بالاستماع إلى المعارف القرآنية عن لسانه، وقد دحض الأوهام والأفكار الجانحة إلى طلب نطق القرآن بقوله: «فلن ينطق»»[٢٢]. وعليه ذهب ابن ميثم إلى أن نطق القرآن هو نطق علي بن أبي طالب عنه، والوصول إلى فهم المعارف القرآنية من الإمام عليه السلام.

وقد ذكر الميرزا حبيب الله الخوئي (القرن الهجري الرابع عشر)، صاحب منهاج البراعة أنّه «يحتمل أن يكون المراد من قوله: «فاستنطقوه» الاستفهام عن مضامين القرآن، ودرك حقائقه ودقائقه، وما يشتمل عليه من الأحكام في الحلال والحرام، ولكن في الحقيقة لا يمكن فهم القرآن من القرآن نفسه؛ وذلك لاشتماله على المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، والظاهر والباطن، والتنزيل والتأويل، إلى غير ذلك. كما أشار إلى ذلك الإمام عليه السلام نفسه بقوله: (ولن ينطق)، أي إن الإنسان لوحده لا يتمكن من فهم القرآن وإدراك معانيه، وإنما يحتاج إلى ترجمان (مفسِّر)، وقد أشار عليه السلام في الختام، بقوله: «ولكن أخبركم عنه»، إلى أنه هو وحده ذلك الترجمان والقيم والمفسر لمعاني القرآن وظواهره وبواطنه[٢٣].

ينبغي القول: إذا كان المراد من هذا الكلام نفي مطلق حجية ظواهر القرآن، وأنه ليس بالإمكان فهم واستنباط الآيات دون الرجوع إلى أحاديث المعصومين عليهم السلام، فهذه النظرية تواجه الكثير من المخالفين المدعومين بأدلة كثيرة على بطلانها.

بالإضافة إلى أن هناك شواهد وقرائن في نهج البلاغة تثبت إمكان فهم الآيات وحجيتها، وسنتعرض إليها في ما يأتي.

أما العلامة الجعفري في شرحه على هامش الخطبة مئة وثمانية وخمسين، فقد ذكر عدة احتمالات بشأن هذه الخطبة ضمن رده لكلام الميرزا حبيب الله الخوئي، وهي:

١ـ اعتبارية دلالة الآيات وكلمات القرآن على معانيه (قطعي الصدور، وظني الدلالة).

٢ـ إن فهم القرآن إنما يمكن من خلال تفسير المعصوم وتأويله، بشهادة قوله: «أخبركم عنه».

٣. إن فهم جميع حقائق القرآن وأسراره لا يتأتّى إلا من قبل المعصومين عليهم السلام[٢٤].

ويذهب إلى أن مراد الإمام علي عليه السلام من قوله: «واستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه» هو الاحتمال الثالث، أي إن بيان المعصوم عليه السلام هو الذي يقودنا إلى فهم جميع حقائق القرآن وأسراره، لا أن جميع أجزاء أو مراتب القرآن غير قابلة للفهم، وذهب إلى أن حديث الثقلين أفضل شاهد على رأيه.

وذهب التستري (الشوشتري) إلى أن المراد من «فاستنطقوه» طلب النطق المعنوي (طلب المعنى والمفهوم)، وفسَّر «ولن ينطق» بالنطق الظاهري البشري، وقال بشأن «أخبركم عنه»: «يخبر عن التوراة والإنجيل والزبور كما يخبر عن القرآن»[٢٥]، مما يدل على إمكان الاستفهام عن المعارف والحقائق من القرآن، ومن جهة أخرى يحفظ الشأن الخاص لاستنطاق القرآن من قبل الإمام علي عليه السلام.

وقال الحسيني الشيرازي في توضيح نهج البلاغة: (فاستنطقوه) أي اطلبوا أن ينطق لكم، ولكنه (لن ينطق) نطقاً باللسان، وإنما النطق بمعنى بيان القصص والمعارف والأحكام، (ولكن أخبركم عنه) أي عن (القرآن وكيفية إرشاده)[٢٦].

كما لم ينكر صاحب «في ظلال نهج البلاغة» إمكان التدبر والتفكير في آيات القرآن وفهمها، بيد أنه ذهب إلى أن معرفة هدف القرآن وحقيقة كنهه منوطة ببيان مَنْ عنده علم الكتاب، وهو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام[٢٧].

وعليه فإن جميع كلمات وآراء الشارحين ناظرة إلى نطق القرآن الذي يتم عبر الرجال، وهم العلماء المختصون في القرآن، وهو النوع الثاني من أنواع النطق اللفظي ـ الصوتي.

٢ـ النطق المجازي والاستعاري

يمكن طرح هذا النوع من نطق القرآن بشكل استعاري ومجازي.

توضيح ذلك: إننا قلنا باستحالة النوع الأول من النطق اللفظي والصوتي الذي كان حقيقياً، وهنا نتحدث حول النطق المجازي (غير الحقيقي)، والذي يمكن دراسته من حيث الفنون والصناعة الأدبية، مثل: صناعة التشخيص، ونظائرها.

وقد عُرِّف المجاز في علم البلاغة بأنه اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له (المعنى الأصلي والحقيقي) مع قرينةٍ تحدِّد المراد، وأن يكون لها علاقة وارتباط بالمعنى الحقيقي (الموضوع له)[٢٨].

وينقسم المجاز إلى مرسل، وذلك إذا لم تكن العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي هي المشابهة، وإلى غير المرسل (الاستعاري)، والذي تكون فيه العلاقة هي المشابهة، كما ذهب التفتازاني إلى ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن المجاز في تقسيم آخر ينقسم إلى نوعين: الأول: هو المجاز اللغوي؛ والآخر: هو المجاز العقلي. والمجاز اللغوي هو المجاز في الكلمة واللغة؛ والمجاز العقلي في الكلام أي في الإسناد، وبما أن محل البحث هنا هو المجاز اللغوي ودراسة ألفاظ (النطق) و(الناطق) فسنكتفي بتعريف وبيان المجاز اللغوي وأقسامه.

وفي هذه المقدمة نستعرض الخطبة ١٨٣: «فالقرآن آمر زاجر، وصامت ناطق»، ولا شك في أنه ليس من «الناطق» النطق بالمعنى الأول، الذي هو النطق اللفظي والصوتي، والذي كان حقيقياً، بل هو من باب (المجاز)؛ وذلك لكونه مستعملاً في غير معناه الحقيقي، أو في غير المعنى الموضوع له؛ وإنه في الحقيقة نوع من (المجاز اللغوي)، وقد ذهب الميرزا حبيب الله الخوئي إلى أن هذه العبارة من باب الاستعارة التبعية أو المكنِّية[٢٩].

توضيح ذلك: إن الاستعارة تنقسم ـ من حيث كون لفظ المستعار جامداً أو مشتقاً ـ إلى أصلية وتبعية، وبما أن (الناطق)، أي (اللفظ المستعار)، مشتق كانت الاستعارة تبعية. أما الاستعارة من حيث ذكر المستعار له أو المستعار منه فتنقسم على الترتيب إلى المكنِّية والتصريحية، والذي يتم تحليله ودراسته في عبارة (فالقرآن صامت ناطق) هو (نطق القرآن).

وهنا شبه القرآن (المشبه أو المستعار له) بكائن ناطق (المشبه به أو المستعار منه)، وهو الإنسان، واستعير منه أحد لوازمه، وهو النطق. وفي الحقيقة إن الذي نلاحظه في عبارة (نطق القرآن) هو المستعار له (المشبه) وأحد لوازم المستعار منه (المشبه به)، وهي

خصوصية الاستعارة المكنِّية، وعليه نكون هنا قد نسبنا نطقاً مجازياً إلى القرآن الكريم، وهو النوع الثاني من النطق، وقد استعمل لفظ (الناطق) في غير معناه الموضوع له.

كما يمكن اعتبار الكلام المتقدم من خلال عبارة «فالقرآن الناطق»، وليس (نطق القرآن)، من الاستعارة التصريحية، شريطة أخذ الناطق بمعنى المفهِّم أو المبيِّن، الذي شبه فيه المستعار له (المفهِّم أو المبيِّن) بـ (الناطق) (المستعار منه أو المشبه به)، وأن تكون بين المفهِّم والناطق علاقة المشابهة (كالمشابهة في إيصال المراد)، وقد استعير هنا بدلاً من لفظ المفهِّم لفظ (الناطق)، ومن خلال ذكر المستعار منه نحصل على استعارة تصريحية.

ولو اختار الذوق الأدبي علاقة أخرى غير المشابهة كانت العبارة المتقدمة داخلة في مقولة المجاز المرسل، فمثلاً: يمكن جعل العلاقة القائمة بين المفهِّم (المعنى الحقيقي) والناطق (المعنى المجازي) علاقة السببيّة، بمعنى جعل النطق سبباً للفهم والإدراك، وقد جعل (النطق) في العبارة المتقدّمة سبباً و(الفهم) مسبباً.

وتعتبر الخطبة ١٣٣: «كتاب الله بين أظهركم، ناطق لا يعيى لسانه» من الخطب التي يمكننا أن نفهم منها النطق المجازي في القرآن، وهناك من أشار إلى كون المجاز فيها مرسلاً، ووجد أن علاقة اللزوم فيها أنسب، واعتبر أن الفهم والدلالة لازم للنطق، أي جعل من (نطق) القرآن ملزوماً و(الفهم والدلالة) لازماً[(٣٠)].

ومما يجدر ذكره أن بالإمكان ملاحظة استعارة تصريحية في عبارة «كتاب الله بين أظهركم، ناطق لا يعيى لسانه..»، ولو ذكر في استعارة المستعار منه (المشبه به) وأحد لوازمه أو ملائماته كانت الاستعارة التصريحية ترشيحية، وفي العبارة المذكورة ورد لفظ «ناطق» (المستعار منه) بمعنى الدالّ والمبيِّن (المستعار له)، حيث حذف المستعار له وذكر المستعار منه (المشبه به)، وذكر لازم من لوازم وملائمات المستعار منه، وهو (اللسان)، وبذلك حصلنا على استعارة تصريحية ترشيحية، أي (المستعار منه (الناطق) مع لازم المستعار منه (اللسان)، مما يدل على النطق المجازي للقرآن الكريم. واحتمل بعض أن المراد من (الناطق) هو النفس الشريفة للإمام عليه السلام، أي إنه استعمل كلمة (الناطق) وأراد بها نفسه، وعندها تكون الاستعارة تصريحية تجريدية (أي مجردة من ذكر لوازم

وملائمات المشبه والمشبه به، وقد استعمل النطق واللسان في معناهما الحقيقي[٣١].

إلا أن هذا الاحتمال ـ مع غض الطرف عن السياق ـ، وإن كان قريباً، إلا أنه من دون الالتفات إلى المعنى العام للعبارة يبدو غريباً، إلا إذا حملنا عبارة (كتاب الله) ونظائرها على الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وعندها نحتاج إلى قرينة مناسبة.

٣ـ النطق الدلالي والمفهومي

من معاني نطق القرآن أن هذا الكتاب العظيم ينقل مداليله ومفاهيمه إلى المخاطب وكأنه يتحدث إليه؛ وذلك لما تشتمل عليه الكتابة من مفهوم ومقصود خاص، وقد قال ابن ميثم البحراني: «إن المكتوب يعبر عن المقصود، كما أن الناطق كذلك»[٣٢].

ومن الجدير ذكره أن النطق الدلالي لا يختص بالألفاظ، بل إن لظواهر العالم وعجائب الخلق نوع نطق وتكلم مع الناس، يدركون من خلاله وجود خالق حكيم وعظيم وعالم، حيث جاء في نهج البلاغة: «... وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته..»[٣٣]، وهذا النطق في الحقيقة هو النطق الدلالي لسفر التكوين الذي أملاهُ تعالى، وبعبارة أخرى: إن ظواهر العالم وودائع الكون قد نطقت بحكمته تعالى.

قسَّم علماء المنطق الدلالة اللفظية إلى ثلاثة أقسام: المطابقية، والتضمنية، والالتزامية. وفي الدلالة المطابقية يدل اللفظ على معناه بالمطابقة، كدلالة لفظ الكتاب، ودلالة لفظ الإنسان، على تمام معناهما؛ وأما في الدلالة التضمنية فإن اللفظ يدل على جزء معناه، كدلالة لفظ الكتاب على بعض أجزائه، كالأوراق، أو الغلاف مثلاً؛ وأما في الدلالة الالتزامية فإن اللفظ يدل على معنى خارج عن الموضوع له؛ وذلك لوجود تلازم وارتباط بين المعنى الموضوع له اللفظ وذلك المعنى الخارجي، كدلالة لفظ (الدواة) على (القلم)، بحيث لو قيل لشخص: أحضر الدواة سيحضر معها القلم أيضاً، وما ذلك إلا لدلالة لفظ الدواة على القلم بالدلالة الالتزامية[٣٤].

لا شك في أن ألفاظ القرآن الكريم تحتوي على جميع أنواع هذه الدلالات الثلاث المتقدمة، وتدل على معاني ومفاهيم خاصة، وتقيم نوعاً من الحوار والتكلم مع المخاطب من خلالها، وهذا هو النطق الدلالي للقرآن الذي أشير له في نهج البلاغة.

أرى أن من معاني نطق القرآن دلالته على معاني الآيات ومفاهيمها، وهو أمر واضح

تمت الإشارة له بشكل علمي وعملي في الأقوال والآثار، وأما كون هذه المعاني مرشحة للاستنباط النظري والاحتجاج العملي فهو أمر آخر، خضع لمناقشة المفسرين، وازدحمت فيه آراء المحققين.

إن موضوع (حجية ظواهر القرآن في نهج البلاغة)، وإن كان بحاجة إلى مجال آخر، ولكن لمناسبته مع البحث نتطرق إلى ذكر بعض مسائله، قال الإمام علي عليه السلام في الخطبة ١٨٣: «القرآن آمر زاجر، وصامت ناطق، حجة الله على خلقه».

إن هذه الخطبة التي عرّفت القرآن بوصفه صامتاً ناطقاً، وأنه حجة الله على الخلق، يمكن أن تثبت حجية ظواهر القرآن؛ وذلك لأن أصالة الظهور (كون الأصل في فهم المعاني هو ظاهر العبارات، وأن أي قيد زائد في العبارة بحاجة إلى قرينة) في الكلام العلوي تثبت لنا حقيقة مفادها أنّ تعاليم القرآن يمكن فهمها من خلال القرآن فقط، وأن لهذا الفهم والإدراك حجية؛ لأنّ الله تعالى قد جعل الحجية لها، والقدر المتيقّن هو أن نقول: إن بعض آيات القرآن قابلة للاستنباط والاستدلال، وأنها حجة، إذا لم نقل بذلك في جميع ظواهر القرآن ودلالاته.

قال السيد الحسيني الشيرازي في ذيل هذه الخطبة: «صامت» لا يتكلم بلفظ، «ناطق» ببيان الأحكام، «حجة الله على الخلق» فإن الله يحتجّ على الخلق بالقرآن، يقول لهم: هلا عملتم بعدما بينت لكم في القرآن»[٣٥].

وقال الإمام علي عليه السلام في موضع آخر من نهج البلاغة: «وما جالس هذا القرآن أحدٌ إلا قام عنه بزيادة أو نقصان، زيادة في هدىً، أو نقصان من عمىً»[٣٦].

ولا شك في أن زيادة الهداية ونقصان الضلالة أمر من مقولة العلم واليقين، وهو حجة على المكلفين. وبعبارة أخرى: إن الهداية إنما تكون بعد حصول العلم والفهم الصحيح لآيات القرآن، ولو لم يكن هذا الفهم والاستنباط النظري من القرآن معتبراً لما كان للهداية معنىً. وقد أضاف الإمام في هذه الخطبة قائلاً: «..واستدلوه على ربكم، واستنصحوه على أنفسكم، واتهموا عليه آراءكم، واستغشوا فيه أهواءكم»، أي إن القرآن يمكنه أن يكون معياراً وملاكاً معتبراً للاستدلال والاستنباط في العقائد، وميزاناً متقناً في رفض أو قبول الآراء والأفكار ومختلف إرادات الناس، وذلك لإمكان تمييز الأفكار الباطلة المنبثقة من الأهواء النفسية بواسطة القرآن، ولا يعني هذا سوى

حجية ظواهر القرآن، ومما يجدر ذكره أن جملة «واستدلّوه على ربكم» من باب تبيين الموضوع دون تعيينه، أي إنّ حجية الاستدلال والاستنباط بالقرآن لا تنحصر في مباحث التوحيد ومعرفة الصانع، بل تشمل سائر البحوث الأخرى، كالنبوة، والمعاد، والإمامة، والسياسة، وغير ذلك، ونلاحظ النطق الدلالي والمفهومي للقرآن في هذه المسائل.

ويمكن لنظرة متأمّلة في روايات العرض على الكتاب، وخاصة تلك التي تبين سبب إثارة هذا الموضوع من قبل رسول الله ﷺ، أن تلقي ضوءاً على موضوع بحثنا، فقد نقل صاحب قرب الإسناد عن النبي ﷺ قوله: «سيكذب عليَّ كاذبٌ كما كذب على من كان قبلي، فما جاءكم عني من حديث وافق كتاب الله فهو حديثي، وما خالف كتاب الله فليس من حديثي»(٣٧)، وهذا الحديث يحتوي على أمرين:

١ـ إن القرآن معيار ومحك لتقييم الروايات، فلا بد أن تكون ظواهره حجة.

٢ـ لابد من عرض جميع الأحاديث، وفي جميع الأصول، على القرآن، من دون اختصاص بالظروف أو الأزمنة الخاصة، من قبيل: وقوع التعارض بين الروايات، وأمثال ذلك.

كما أوضح النبي الأكرم ﷺ المعيار المتقدم لعدم وقوع الأمة الإسلامية في محذور اختلاط الأحاديث الصحيحة بالسقيمة، مما يدل على حجية ظواهر القرآن مطلقاً وفي جميع الأحوال.

ومن جهة أخرى هناك عبارة في نهج البلاغة تدل على أن العرض على القرآن الكريم؛ بغية معرفة صحيح الحديث من سقيمه، لا يختصّ بالأحاديث فقط، بل يشمل جميع الأمور الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والقضائية، فقد جاء في الخطبة ٧٥ قوله: «..أنا حجيج المارقين، وخصيم المرتابين، وعلى كتاب الله تعرض الأمثال، وبما في الصدور تجازى العباد».

وبالالتفات إلى أن أداة التعريف في كلمة (الأمثال) تفيد استغراق الجنس والعموم يمكن القول: إن جميع الأمثال (من الوقائع أو الشبهات أو المتشابهات) يجب عرضها على القرآن. ومن جهة أخرى فإن مناخ وسبب الخطبة يرتبط بالأحداث السياسية والاجتماعية، واتهام الإمام عليه السلام بقتل عثمان، والاحتجاجات التي قام بها الإمام في مواجهة مختلف الجماعات، ومنها: المارقين، وقد صرح الإمام بعد ذلك بأن أفضل السبل للخروج من هذه

الأزمات هو العرض على كتاب الله(٣٨).

كما اتفق شارحو نهج البلاغة، في ذيل هذه الخطبة، على وجوب عرض جميع الشبهات على كتاب الله، وأن القرآن ميزان صالح لقياس الحق والباطل(٣٩).

وعليه يمكن معرفة آيات القرآن واستنباطها والحكم على أساسها؛ لأن الإمام عليه السلام يقول في وصف أصحابه الأوفياء: «أوه على إخواني الذين تلوا القرآن فأحكموه..»(٤٠).

وجميع هذه الشواهد المذكورة تؤكِّد على اعتبار وحجية ظواهر القرآن.

وقال صاحب تفسير التسنيم في هذا الشأن: «إن القرآن الكريم مستقل في أصل الحجية، وفي بيان الخطوط العامة لمعارف الدين، أي إن حجيته ذاتية ويقبل التفسير موضوعياً، وإن كانت الأفكار الخارجية تسهم؛ بوصفها مبدءاً قابلاً، في فهم القرآن، وإن الذين خوطبوا بالقرآن لا يحتاجون في فهم ظواهره لأكثر من العلوم الأساسية المؤثِّرة في فهم القرآن، وضمير لم تحجبه ظلمات الذنوب».

ثم أشار إلى أدلته على حجية ظواهر القرآن واستقلاله في بيان معارفه(٤١).

وعليه فإن أحد معاني نطق القرآن هو عرض ونقل مداليله ومفاهيمه ومقاصده والتي تصدر من العالي إلى الداني وتحظى بحجية، وإن لم تشتمل على جميع الآيات وجميع مراتب فهمها.

وأرى أن أغلب النزاع القائم بين الأصوليين والأخباريين في بحث حجية ظواهر القرآن لفظية، ويمكن الجمع بين أدلتهم؛ لأن شطراً من الآيات القرآنية عقلية، يمكن إدراكها واستنباطها والوصول إلى مقاصدها ومعانيها (حجية الظواهر)، ولكن هناك أيضاً آيات لا تنال بالعقل، ولا يمكن فهمها والاحتجاج بها إلا بتفسير وبيان من المعصوم عليه السلام (عدم حجية الظواهر)، فقد ورد عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قوله: «إن الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام؛ فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل؛ وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه، ولطف حسّه، وصحّ تمييزه، ممّن شرح الله صدره للإسلام؛ وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته والراسخون في العلم»(٤٢).

وجاء في مقدمة تفسير التبيان للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وهو أحد كبار وطلائع الأصوليين: إن آيات من قبيل ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، أو الحديث

القائل «إني مخلِّف فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي»، تُفيد حجية ظواهر القرآن على غرار حجية العترة؛ إذ كيف تثبت الحجية لما لا يمكن فهمه وتدبّره؟ فلما كان من الممكن فهم ظواهر القرآن كانت حجة لا محالة، كما أن روايات العرض دليل آخر على هذا المدَّعى، ثم عمد إلى تقسيم معاني القرآن إلى أربعة أقسام:

١. ما يختص الله بعلمه، ولا يجوز لغيره تكلّف معرفته.

٢. ما يطابق ظاهرة معناه، ويمكن لكل عربي فهمه.

٣. ما يكون مجملاً فيحتاج إلى شرح وتفصيل، كقوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾، حيث بيَّن النبي صلى الله عليه وآله عدد الركعات في كل واحدة منها.

٤. ما يكون مشتركاً لفظياً، ولا يمكن تحديد المعنى المراد لله تعالى إلا من قبل المعصوم عليه السلام[٤٣].

ويمكن تقسيم كلام الشيخ إلى قسمين رئيسين:

١. الآيات العقلية التي لا يتوقف فهمها على بيان المعصوم عليه السلام.

٢ـ الآيات التي لا يكون للعقل مسرح في إدراكها واستنباطها، ولا بد فيها من الرجوع إلى أحاديث المعصومين عليهم السلام، ولا تثبت الحجية لها إلا بعد بيان المعصوم عليه السلام.

وقد أيد الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦ق) ـ وهو من الأخباريين ـ هذا الكلام، قائلاً: «إن كلام الشيخ صحيح بشكل كامل، وبيان لجميع الروايات الواردة في حجية ظواهر القرآن»[٤٤].

وهذا الكلام من المحدِّث البحراني يدل على ذهابه إلى القول بحجية بعض ظواهر القرآن قبل بيان المعصوم عليه السلام، ولا يرى ضرورة لتوسيع هذا النوع من الخلافات.

وقد ذهب الأستاذ معرفت ـ ضمن نقله كلام الشيخ والمحدِّث ـ إلى أن هذه الاختلافات لفظية، ويمكن الجمع بينها[٤٥].

وعليه فإن حجية ظواهر القرآن مقبولة باعتبار، وغير مقبولة باعتبار آخر، ويمكن الجمع بين عبارات نهج البلاغة من قبيل قوله: «لا تخاصمهم بالقرآن؛ فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه»[٤٦]، وقوله: «كفى بالكتاب حجيجاً وخصيماً»[٤٧]، وقوله: «على كتاب الله تعرض الأمثال»، ولا يكون بينها تعارض أو تنافٍ.

وخلاصة القول: في النطق الدلالي والمفهومي للقرآن الكريم يتم نقل المفاهيم

والمداليل إلى المخاطب، حتى يشعر المخاطب عند تلاوته والتدبّر فيه وكأنه يحاوره، ومن جهة أخرى فإن بعض هذه المفاهيم والمداليل الانتقالية تثبت لها الحجية بشكل مستقل، ويمكن الحكم على أساسها، ولكن في البعض الآخر لا تثبت الحجية لظواهر القرآن إلا بعد بيان المعصوم عليه السلام.

٤ـ النطق التفسيري للقرآن

بعد بيان النطق اللفظي الصوتي، والنطق المجازي الاستعاري، والنطق الدلالي المفهومي، ندخل في بحث النطق التفسيري للقرآن من منظار نهج البلاغة.

جاء في الخطبة ١٣٣ قوله عليه السلام: «كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ولا يختلف في الله، ولا يخالف بصاحبه عن الله».

وهناك أمران في هذه الكلمات يوضّحان موضوع (التفسير الذاتي للقرآن):

الأول: كما تقدم في النطق الدلالي ـ المفهومي فإن أحد معاني النطق هو انتقال المفهوم والمدلول، ويمكن جعل كلمة (ينطق) في العبارة المتقدمة بمعنى (يدلّ) أو (يبيّن). ومن جهة أخرى لم ترد كلمة (ينطق) لوحدها، بل وردت في ضمن قوله: «ينطق بعضه ببعض»، فيكون مفاد العبارة: إن بعض القرآن يُبيّن بعضه الآخر، وبعبارة أخرى: إن كلمة (ينطق) مع (بعضه ببعض) تدلان على النطق التفسيري.

الثاني: يمكننا ـ سواءٌ أخذنا حرف (الباء) في كلمة (ببعض) بمعنى البدل أم التبعيض[٤٨] ـ اعتبار المراد من الكلام المتقدم هو تفسير وتبيين الآيات بآيات أخرى، أي إما أن نقول: إن بعض الآيات االقرآنية تنطق بدلاً عن البعض الآخر من الآيات، بأن تدل الباء على البدلية، أو يمكن أن يكون المعنى: إن بعض الآيات القرآنية تتحدث عن بعضها الآخر، وذلك فيما لو كانت (الباء) تدلّ على التبعيض.

وكذلك في «يشهد بعضه على بعض»، بالالتفات إلى معنى (الاستعلاء) في كلمة (على)[٤٩]، يمكن الحكم بشهادة بعض الآيات على الآيات الأخرى. وعلى كل حال فإن الخطبة ١٣٣ يمكنها أن تدل على تفسير القرآن بالقرآن.

وهناك في الخطبة الأولى من نهج البلاغة قرينة واضحة تبيّن المراد من (النطق)

و(الشهادة) في الخطبة ١٣٣. وقد اختص شطر من الخطبة الأولى بالحديث حول القرآن، وتعرضت إلى موارد من علوم القرآن، ثم ذكر الإمام عليه السلام شأناً تفسيرياً للقرآن، حيث قال: «كتاب ربكم فيكم، مبيناً حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصّه وعامّه، مفسِّراً مجمله (جمله)، ومبيِّناً غوامضه».

وقد ذكر بعض الشارحين، مثل: الراوندي (القرن السادس)[٥٠]، وعز الدين الآملي (القرن التاسع)[٥١]، في ذيل هذه الخطبة شواهد من القرآن الكريم تدل على تفسير القرآن بالقرآن.

وهناك من يرى إرجاع كلمة «مفسِّراً» إلى النبي صلى الله عليه وآله.

ولكن ينبغي القول في الجواب: إن شطراً من تفسير آيات القرآن من قبل النبي صلى الله عليه وآله قد تم من خلال إرجاعه إلى آيات القرآن الأخرى، وما قام به النبي صلى الله عليه وآله ليس سوى بيان التفسير الذاتي للآيات القرآنية، وتفسير بعضها للبعض الآخر، وبعبارة أخرى: كان النبي صلى الله عليه وآله عند بيان بعض الآيات يذكر للناس آيات أخرى نزلت في مقام تبيين الآيات المتقدمة، مثلاً: قال الراوندي (القرن السادس) في شرح قوله عليه السلام: «مفسراً جمله ومبيناً غوامضه»: «أما قوله: «مفسراً جمله» فكقوله: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾، ثم قال: ﴿**فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَعَشِيّاً وَحِينَ تُظْهِرُونَ**﴾ (الروم: ١٧ ـ ١٨)، وقد فسر في هذه الآية ما أُجمل هناك، وقال: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ (الطلاق: ١)، ثم فسر كيفية طلاق الحامل بقوله: ﴿**وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ (الطلاق: ٤) وأما قوله: مُبيِّناً غوامضه فكقوله: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ (البقرة: ١٧٩)، ثم بيَّن بقوله: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾، (البقرة: ١٩٤)، وكآيات المواريث وأشباهها..»[٥٢].

وتدل هذه العبارات على أن الراوندي كان يرى أن بعض آيات القرآن تتكفل تفسير غيرها من الآيات، وأنه يؤمن بالتفسير الموضوعي، لأنه يرى أن فاعل أفعال من قبيل (قال) و(فسّر) و(بيّن) هو القرآن الكريم، وليس النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

وأرى أن القرائن المتوفرة في الخطبة الأولى من نهج البلاغة لا تدل على انتساب تبيين وتفسير الآيات إلى النبي صلى الله عليه وآله، وإنما تنسب هذه الوظيفة إلى القرآن الكريم؛ إذ يمكن بيان كلام الإمام عليه السلام على النحو الآتي: إن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كسائر من سبقه

من الأنبياء، وقد خلف فيكم ما خلفت الأنبياء في أممها، ومنها: كتاب ربكم فيكم، مبيناً حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله..، مفسراً مجمله، ومبيناً غوامضه..، ومن غير الضروري جعل النبي الأكرمﷺ هو المراد من قوله: «مفسراً» و«مبيناً». بل يبدو أن جعل القرآن هو المقصود أنسب بسياق النصّ وبنيته العامة.

وقد مال المحققون والمترجمون الكبار، من أمثال: الشهيدي، والطالقاني، والجعفري، والفقيهي، ومكارم الشيرازي، في ترجماتهم إلى ترجيح هذا المعنى، ولم يتعرضوا لتفسير وتبيين آيات القرآن من قبل النبيﷺ. وهناك أمر آخر الآخر وهو أنني لا أستبعد إمكان (التقطيع) في هذا الموضوع من الخطبة الأولى؛ وذلك لأن الشريف الرضي قد صرح بنفسه في مقدمة نهج البلاغة أنه عمد إلى انتقاء واختيار باقة من كلمات الإمام علي بن أبي طالب‌عليه السلام، ولم ينقل الخطب بحذافيرها، والذي فرض عليه ذلك هو مراعاة الناحية البلاغية، ومن الطبيعي في صورة التقطيع أن يتعرض مفهوم ومدلول النص إلى الإبهام والغموض. ولم يسلك شارحو نهج البلاغة طريقاً واحداً في هذا المضمار، فلو أخذنا عبارة: «كتاب ربكم، مبيناً حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه»، كجزءٍ أول، وعبارة: «مفسراً جمله، ومبيناً غوامضه» كجزءٍ ثانٍ، أمكن بيان أراء الشرّاح على هذا النحو.

وقد رأى الميرزا حبيب الله الخوئي انتساب كلا الجزئين إلى القرآن، أي إن القرآن مبيّنٌ لحلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله، ومفسّرٌ مجمله، ومبيّنٌ غوامضه(٥٣).

وقد نسب الشوشتري مجموع الكلام إلى القرآن الكريم والنبيﷺ، ويرى لكلا الثقلين سهم في تفسير وتبيين الآيات القرآنية(٥٤).

بينما ينسب الحسيني الشيرازي الجزء الأول إلى القرآن الكريم، والجزء الثاني إلى النبيﷺ(٥٥).

وقال الروغني القزويني في هذا الشأن: (الكتاب) بدل من (ما)، و(مبيناً) منصوب على الحالية، أو بصيغة اسم الفاعل، وعليه يكون ذو الحال ضمير (خلف)، أي النبيﷺ، أو اسم المفعول، وذو الحال هو الكتاب، وبعد ذكره هذين الاحتمالين بشأن الجزء الأول يرى في الجزء الثاني انتساب التفسير والتبيين إلى النبيﷺ وأهل بيته‌عليهم السلام(٥٦).

وقال ابن ميثم البحراني بعد توضيح طويل: «إن جميع هذه الخصائص التي ينسبها الإمام عليه السلام إلى القرآن بمعنى أن القرآن مشتمل على جميع هذه الخصائص، وبما أن هذه المفاهيم بحاجة إلى توضيح فإن النبي صلى الله عليه وآله يضطلع بهذهِ الوظيفة من خلال سنته الشريفة»[٥٧].

إن موضوع تفسير القرآن بالقرآن أو ما يصطلح عليه بـ(النطق التفسيري للقرآن)، مضافاً إلى أنه مقتضى أسلوب الحوار العقلائي من حيث قواعد التفسير، فقد تم التأكيد عليه في الآيات والروايات أيضاً، ويعد من الأساليب التفسيرية لدى أهل البيت عليهم السلام..، فقد استند أئمة الدين في تفسير بعض آيات القرآن إلى آيات أخرى منه، وقد استفاد أتباع هذا المذهب التفسيري وبعض المفسِّرين في القرن الأول والثاني في آرائهم التفسيرية من هذا المصدر، الأمر الذي يشير إلى الماضي العريق لهذا المنهج. وقد ظهرت الاستفادة من آيات القرآن في التفسير بشكل كامل في التفاسير المنسوبة لابن عباس، وسعيد بن جبير، ومقاتل، ومجاهد، وعكرمة، وابن زيد. ومن باب المثال: قال عكرمة في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (الأنبياء: ٣٠): كانت السماء والأرض رتقاً لا تخرجان شيئاً، فانفتحت السماء بالمطر، والأرض بالنبات، وهو قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ * وَالأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾[٥٨].

إن النطق التفسيري للقرآن ينقسم إلى قسمين:

الأول: التصريحي، وهو الذي تدل فيه الآيات مباشرة على تفسير وتبيين آيات أخرى، وبعبارة أخرى: إن القارئ للقرآن يدرك أثناء تلاوة الآيات أنها مبينة ومفسرة لآيات أخرى من القرآن.

الثاني: التلميحي، وهو الذي لا يتسنى فيه لقارئ القرآن للوهلة الأولى أن يدرك الشأن التفسيري للآية، بل لا يدرك ذلك إلا بعد التدبر والعثور على القرائن وبعبارة أخرى: لابد من وسائط ولوازم للوصول إلى الشأن التفسيري للآية.

وبرغم أن هناك من الشراح، كابن ميثم البحراني (٦٧٩ق)، من أرجع (مفسراً) في عبارة (مفسِّراً مجمله) في الخطبة الأولى إلى النبي صلى الله عليه وآله دون القرآن، فقد صرّح في موضع آخر من شرحه أنّ بعض آيات القرآن يفسِّر بعضها الآخر، فمثلاً: قال ابن ميثم في ذيل

الخطبة ١٣٣: «.. ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض..»: أي يفسر بعضُه بعضَه الآخر، كالمبيِّن المفسِّر للمجمل، والمقيِّد المبيِّن للمطلق، والمخصِّص المبيِّن للعام، ويُشهد بعضُه بعضَه، أي يستشهد ببعضه على أن المراد بعض آخر، وهو قريب من سابقه»[٥٩]، أي إن قسماً من القرآن يفسر القسم الآخر، كالآيات المبيِّنة التي تفسّر المجملة، والمقيدة التي تبيِّن المطلقة، والآيات المخصِّصة التي تبيّن الآيات العامة. وكذلك شهادة بعض الآيات، أي إن بعض الآيات يشهد لبعض الآيات الأخرى، ويحدد المراد والمقصود من الآية السابقة.

وقال العلامة الجعفري في كتابه «القرآن في الإسلام» في شرح الكلام المتقدم: «إن الوحدة والتناسق، وعدم التناقض والاختلاف، في القرآن يستوجب أن تقوم بعض الآيات بدور المفسر والشاهد على غيرها من الآيات»، ثم يستعرض أمثلة وشواهد كثيرة على أسلوب تفسير القرآن بالقرآن[٦٠].

كما ذهب الشراح الآخرون لنهج البلاغة في ذيل الخطبة ١٣٣ إلى أن المراد من (ينطق) (يفسر)، أي إنهم ذهبوا إلى النطق التفسيري للقرآن، ولكننا نعرض عن ذكر أقوالهم تجنباً لإطالة الكلام، وننصح القارئ الكريم بمراجعة أقوالهم في مظانها.

وقد قال العلامة الطباطبائي حول أسلوب تفسير القرآن بالقرآن: «هناك في القرآن آيات تفسر آياتٍ أخرى، وإن دور النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في ما يتعلق بالقرآن هو دور المعلم المعصوم الذي لا يخطئ في تعليمه أبداً، وعليه لن يخالف تفسيرهم التفسير الذي نحصل عليه من خلال ضم بعض الآيات لبعضها الآخر»، ثم ذكر نماذج لأسلوب تفسير القرآن بالقرآن[٦١]، وعليه فإن أحد معاني نطق القرآن هو (النطق التفسيري) الناظر إلى (التفسير الموضوعي)، أو أسلوب تفسير القرآن بالقرآن.

ب ـ صمت القرآن

أرجع ابن فارس معنى (الصمت) إلى الإبهام والإغلاق[٦٢]، إلا أن ابن منظور اختار معنى (السكوت)[٦٣]، وهو في الحقيقة نوع من الإبهام الذي أشار إليه ابن فارس.

إن بيان المعنى الاصطلاحي لـ(نطق القرآن) يغنينا عن توضيح وتبيين معاني (صمت القرآن)، ولكن يمكننا الإشارة بشكل عام إلى ثلاثة معانٍ لصمت القرآن، وهي: ١ـ الصمت الحقيقي؛ ٢ـ الصمت الاستعاري؛ ٣ـ الصمت الدلالي والمفهومي.

١ـ الصمت الحقيقي

إن هذا النوع من الصمت يقع في قبال النطق اللفظي ـ الصوتي المحسوس والملموس بشكل كامل، يعبّر عنه بالسكوت الظاهري للقرآن. ويمكن ملاحظة هذا المعنى من الصمت في كلمات من قبيل: «فالقرآن آمر زاجر، وصامت ناطق»[٦٤]، و«ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق»[٦٥]، حيث إن المراد من كلمة (صامت) هو السكوت والصمت الحقيقي والطبيعي للقرآن، وإن عبارة «لن ينطق» تعني (يسكت) بمعنى السكوت اللفظي الدائم للقرآن.

وقد ذكر الميرزا حبيب الله الخوئي في ما يتعلق بـ(الصامت الناطق): «لما كان القرآن عبارة عن مجموعة من الحروف والأصوات الصامتة فقد وصف بالصامت؛ لأن النطق يتأتى من خلال أدوات ووسائل معينة لا حظٌ للكلام والحروف فيها»[٦٦].

وقال الكيذري البيهقي في هذا الشأن: «صامت ناطق: أي مع سكوته ينطق بالحكمة»[٦٧].

كما ذهب الحسيني الشيرازي إلى أن هذا النوع من الصمت هو عدم التلفظ بالكلمات والألفاظ[٦٨].

٢ـ الصمت الاستعاري

ذهب بعض الشراح إلى مجازية هذا النوع من الصمت في القرآن، مع توضيح أنهم رأوا الصمت بمعنى عدم النطق لشيء حقيقي، مثل القرآن الذي من شأنه النطق، وعليه لم يروا استعمال لفظ (الصامت) في القرآن حقيقياً، وذهبوا إلى مجازيته، وأن العلاقة القائمة هي المشابهة، أي أنهم شبهوا القرآن بكائن غير ناطق، واستعير من هذا المشبه به أحد لوازمه، وهو الصمت، وهو في الواقع من نوع الاستعارة التصريحية الترشيحية[٦٩]، وعليه يمكن أن يكون الصمت الاستعاري أحد معاني (صمت القرآن)، ولا يخفى أن لفظ (الناطق) في النطق المجازي قد استعمل في غير المعنى الموضوع له، واستعمل لفظ (الصامت) في الصمت المجازي في غير المعنى الموضوع له أيضاً.

٣ـ الصمت الدلالي والمفهومي

يقع هذا النوع من الصمت في قبال النطق الدلالي والمفهومي، الذي تقدم بحثه في قسم أنواع النطق القرآني، وكما يمكن تصور أن النطق الدلالي والمفهومي للقرآن يعني نقل وعرض مفاهيم ومداليل القرآن يمكن القول في الصمت الدلالي بانتفاء هذا النقل والعرض. وبعبارة أخرى: إن الصمت الدلالي يقول: إن القرآن لوحده غير قادر على نقل وإراءة مقاصده ومعارفه، ولا يمكن نقل مفاهيمه إلا بواسطة أهل البيت عليهم السلام وأتباع مدرستهم. ويجب القول هنا: هناك القليل من الآيات القرآنية المشتملة على هذا الصمت، ولم تتضمن مفهوماً ومعنىً غير السكوت، كالحروف المقطعة في بدايات بعض السور. وعلى كل حال فإن هذا الموضوع لا يصدق على القرآن عادة؛ إذ من خلال التدبر والتفكير في أكثر آيات القرآن يحصل القارئ على مداليل ومفاهيم القرآن، وإن كل آية تدل على معاني خاصة، وهو في الواقع نوع من النطق الدلالي، خصوصاً إذا تم الرجوع ـ عند البحث في آية ـ إلى آيات مشابهة أخرى في عملية جامعة من خلال القرائن المحفوفة بها، من جهة أخرى فإن عبارة: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق..»[٧٠] تحكي عن أن القرآن، وإن لم يكن له نطق لفظي حقيقي، ولكن استنطاقه واستخراج معارفه وحقائقه مما يدل على نطقه الدلالي (دون الصمت الدلالي)، وإلا فليس هناك وجه لاستعمال باب (الاستفعال) لكلمة (استنطقوه). ومن هنا يمكن بيان العبارة المتقدمة على النحو الآتي: يجب عليكم أن تستفهموا القرآن الكريم، وذلك لأنه لا يحدثكم بنطق لفظي وصوتي أبداً.

ولكن في المجموع ومع تجنب الإفراط والتفريط يمكن الذهاب إلى كلٍّ من النطق والصمت الدلالي في القرآن، وعدم نفي أيٍّ منهما بالمطلق؛ لأن موقف القرآن في بعض الآيات هو (الصمت)، وفي بعضها الآخر هو (النطق).

الهوامش

(١) وهناك في هذا المجال شواهد كثيرة، ومن هذه الروايات النبويّة: «علي مع القرآن والقرآن مع علي»، مناقب أمير المؤمنين، تأليف محمد بن سليمان الكوفي ٢: ٦١٦؛ مستدرك الحاكم النيسابوري ٣: ١٢٤، و«إنّ علياً هو أخي... إنّ الله أنزل عليّ القرآن، ومن ابتغى علمه عند غير عليّ هلك»؛ أمالي الصدوق: ٦٤، و«أنا مدينة العلم وعلي بابها»؛ فرائد السمطين، للجويني ٢: ٩٨؛ أو ما ورد عن الإمام علي نفسه في هذا الشأن، حيث قال: «فما نزلت على رسول الله آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها عليّ؛ فكتبتها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعامها...»، الكافي، للكليني ٧: ٤٢٢؛ تفسير العياشي ١: ١٧؛ كما ورد عن ابن عباس، وهو الذي يلقّب بالكثير من ألفاظ المدح، من قبيل: (ترجمان القرآن)، و(حبر الأمّة): «ما أخذت من تفسيرٍ فعن علي بن أبي طالب»، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ١: ٣٥.

(٢) تخضع مصادر التفسير والعلوم ذات الصلة بالتفسير للشدة والضعف أو النفي والإثبات.

(٣) راجع كتاب: المذاهب التفسيرية، لمؤلفه: علي أكبر بابائي ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٣.

(٤) اعتمدنا في بيان تسلسل الخطب والكتب وقصار الكلمات على نهج البلاغة لمحمد الدشتي.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣.

(٦) ابن فارس، ذيل لفظ نَطَقَ.

(٧) المصدر السابق، ذيل مفردة صمت.

(٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٤٧.

(٩) نهج البلاغة، الخطبة: ٩٦.

(١٠) نهج البلاغة،الخطبة: ١٠٨.

(١١) نهج البلاغة، الخطبة:١٨٣.

(١٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٨.

(١٣) قطب الدين الراوندي، منهاج البراعة ٢: ٤١.

(١٤) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة: ١٠٤.

(١٥) السيد علي أكبر القرشي، مفردات نهج البلاغة: ١٦٥.

(١٦) محمد تقي الجعفري، شرح نهج البلاغة ٢٢: ٩٤.

(١٧) المصدر السابق ٢٦: ٩٧.

(١٨) ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، الخطبة ١٢٨، والخطبة ١٢٣.

(١٩) ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٧٣.

(٢٠) بحار الأنوار ٣٨: ٩٤.

(٢١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٩: ٢١٧، الخطبة ١٥٩.

(٢٢) ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٧٣.

(٢٣) المصدر السابق: الخطبة ١٥٧.
(٢٤) محمد تقي الجعفري، شرح نهج البلاغة ٢٦: ٩٧.
(٢٥) بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة ١٣: ٧٣.
(٢٦) الشيرازي، توضيح نهج البلاغة ٢: ٤١٧.
(٢٧) المصدر السابق ٢: ٤١٩.
(٢٨) سعد الدين التفتازاني، شرح المختصر ٢: ٦١.
(٢٩) حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة ١٠: ٢٨١.
(٣٠) حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة ٨: ٣٠٨.
(٣١) راجع: كتاب ابن ميثم البحراني ٣: ١٥٤، وحبيب الله الخوئي ٨: ٣٠٨.
(٣٢) البحراني، شرح نهج البلاغة ٣: ١٥٤.
(٣٣) نهج البلاغة، الخطبة ٩١.
(٣٤) محمد رضا المظفر، المنطق ١: ٣٨.
(٣٥) الشيرازي، توضيح نهج البلاغة ٢: ١٠٧.
(٣٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٦.
(٣٧) الحميري: ٤٤.
(٣٨) راجع: ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٠٧، الخطبة ٧٢.
(٣٩) راجع كتاب أنصاريات ١: ٢٠٧، الجعفري ١١: ١٩٢؛الراوندي ١: ٣٠٨؛السرخسي ١: ٨١.
(٤٠) الخطبة: ١٨٠.
(٤١) راجع كتاب عبد الله الجوادي الآملي ١: ٦٤ ـ ٦٥.
(٤٢) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٥٨١؛ ومحمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٤٣.
(٤٣) راجع: كتاب التبيان، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي: ٥ ـ ٦.
(٤٤) يوسف البحراني ١: ٣٢.
(٤٥) راجع: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٩٤ ـ ٩٥.
(٤٦) نهج البلاغة، الكتاب ٧٧.
(٤٧) نهج البلاغة، الخطبة ٨٣.
(٤٨) راجع: كتاب عبد الله بن يوسف بن هشام: ص٨٢ ـ ٨٣.
(٤٩) راجع: ابن هشام: ١٢٣.
(٥٠) الراوندي، منهاج البراعة ١: ٩٧.
(٥١) عز الدين الآملي، شرح نهج البلاغة: ١٩٧.
(٥٢) راجع: كتاب قطب الدين الراوندي ١: ٩٦ ـ ٩٧.
(٥٣) حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة ٢: ١٨٥.
(٥٤) التستري، بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة ١٤: ٥.
(٥٥) الشيرازي، توضيح نهج البلاغة ١: ٤٢.

(٥٦) الروغني القزويني ١: ٣٣.

(٥٧) البحراني، شرح نهج البلاغة ١: ٢١٩.

(٥٨) راجع: محمود الرجبي، منهج تفسير القرآن: ٢١ ـ ٢٩.

(٥٩) ابن ميثم ٣: ١٦٠.

(٦٠) راجع: كتاب القرآن في الإسلام، للجعفري ٢٣: ٢٥٣.

(٦١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٦٠.

(٦٢) ابن فارس، مقاييس اللغة: ٥٣٣.

(٦٣) لسان العرب ٧: ٤٠٠.

(٦٤) الخطبة ١٨٣.

(٦٥) الخطبة ١٣٣.

(٦٦) الخوئي، منهاج البراعة ١٠: ٢٨١، الخطبة ١٨٢.

(٦٧) الكيذري البيهقي ٢: ١٢٣.

(٦٨) الشيرازي، توضيح نهج البلاغة ٢: ١٠٧.

(٦٩) راجع: كتاب منهاج البراعة، لحبيب الله الخوئي ١: ٢٨١.

(٧٠) الخطبة ١٣٣.

أخلاق الآلهة

الأخلاق بين الإطلاق والنسبية

د. عبد الكريم سروش (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

تمهيد

١. تسعدني دوماً الكتابة عن الأخلاق، ولِمَ لا، وهي أساس في الشريعة والحياة؟ لكنّها مريبة، وإن لم تكن مملّة.

تمتلك الأخلاق قداسة كأنّها اليقين في الرياضيات، تجعلها فوق التجربة والتحليل والتغيير. ولم يتمكن علم النفس، ولا علم اجتماع السلوكيات، أبداً من احتلال مكانة علم الأخلاق. فمهما اتسعا وتطورا يبقى حيز خاص بالأخلاق لا تطاله يد التحليل والتحوير أبداً، كما لم يتمكّن أيّ منهج فلسفي من تحويل الرياضيات إلى علم تجريبي بالمعنى الدقيق للكلمة، ففي هذا العلم يقين لا ينبع من أيّة تجربة، ولا تطاله يد أيّ مجرب.

لقد ظهرت عجائب كثيرة في مسيرة التأريخ، ومن نوادرها أنّ جماعة اعتقدوا بأن ليس لدينا ما هو متحوّل، ونسبي، واعتباري، وقابل للتخصيص، وحتى النقض، وغير مقنن، أكثر من هذه الأخلاق المقدسة. فالمشكلة ليست في المباني الأخلاقية فقط، بل في الأخلاقيات نفسها، أي إنّ المسألة لا تقتصر على كون الحسن والقبح ذاتيّاً للأفعال أو غير ذاتي؟ وهل يتعارض العقل والعاطفة أو لا يتعارضان؟ وهل هناك أخلاق وجدانية أو لا وجود لها؟ وهل ينبع الإلزام الأخلاقي من الحقائق الخارجية أو لا؟ وهل الإنسان مختار أو غير مختار؟ و... ويبدو أنّ الأصعب من كلّ هذا هو العجز الفظيع لعلم الأخلاق عن تقديم

(*) مفكّر إيراني معروف، وأشهر منظّري الإصلاح الديني في إيران. طرح ـ وما يزال ـ سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي.

تعريف جامع ومانع للفضائل والرذائل الأخلاقية، فاليوم، وبعد كلّ المخاضات العسيرة التي خاضتها البشرية، ما زال الأمر ملتبساً في شأن الكذب، وكيف يكون غير قبيح، وتكون صلة الرحم حسنة؟ ومتى يجوز نقض العهد؟ وأين يقبح الصدق؟ ولمن يعتبر الإحسان في محله؟ وعلى من لا يجوز الغضب؟ وأي الفضائل تتقدّم؟ وما الحد المطلوب في طلب العلم؟ وإلى أيّ مدى يسمح باستخدام الطبيعة؟ وإلى أين تمتد التنمية الاقتصادية والثقافية، وحرية القلم والبيان، و...إلخ؟ وما هو التعريف الدقيق والصحيح للعدل والظلم والإحسان والغيرة والحياء والتواضع؟ وأين تكمن مصاديقها؟ وما هي حقوق الإنسان؟ وما هي الأنانية؟ وكيف تصبح محمودة أو مذمومة؟ وما هو الضابط في حب الآخرين والتضحية من أجلهم؟

يبدو أنّ لدى علم الأخلاق تعريفاً واضحاً لما لم يتصف حسنه وقبحه بالإطلاق فقط. لكن ما كان حسنه وقبحه مطلق فلم يتّضح تعريفه. وكلاهما يوصلنا إلى نتيجة واحدة، وهي الإبهام والغموض في مقام الإرشاد. فللصدق تعريف واضح، لكن لا حكيم أخلاقي ادّعى بأنّ الصدق حسن على الإطلاق، في أيّة ظروف زمكانية. ومن جهة أخرى ـ ورغم اتفاق العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم مطلقاً، لكن لم يقدّم أيّ عاقل تعريفاً دقيقاً للعدل والظلم.

يبدو أنّنا نواجه هنا أيضاً، كما في مكانيكا الكم، أصل «الغموض»، وكلّما أضفنا على دقّة طرف ما أنقصنا من إطلاق الطرف الآخر (كما أنّ معرفة سرعة حركة الإلكترون تسبب إبهام موضعه، وبالعكس). و«الغموض» هذا هو العقدة في المسائل كلّها، ويكشف لنا عدم الدقة والفوضى في علم الأخلاق من الأساس. والأكثر من ذلك عدم وصوله يوماً إلى الدقة والانضباط المثاليين. ولو اعتبرنا الحسن والقبح ذاتيين وعقليين ـ كما كان يعتقد المعتزلة ـ، واستخرجنا الواجبات من الحقائق الخارجية[1]، ونزّلنا المشهورات الأخلاقية والآراء المحمودة منزلة اليقينيات والأوليات[2]، واستبعدنا النسبية الثقافية، وأنكرنا كونها اعتبارية، وقدّمنا صياغة عقلية للحسن والقبح، لم نقلل من «الغموض» شيئاً. هذا من الناحية النظرية، ولما تقدّمنا خطوة من الناحية العملية، ولم نسلّط الضوء على الحق والعدل والإنصاف والقدرة والحرية، ولم نحدد واجب المكلّفين في مفترق الطرق الأخلاقية المتعددة. فالقول بذاتية الحسن والقبح لا يقدّم لنا شيئاً سوى

القول بأنّ الإنسان إذا أساء فتلك إساءة ذاتية وحقيقية، وليست افتراضية واعتبارية ومجازية. لكن لا يتبيّن العمل السيء ولا الحسن في هذا المخاض من ذلك الرأي الفلسفي.

٢ ـ ما مرّ كان مقدمة للبحث. ولا أريد ادّعاء تحقيق المعجزات من خلال مقال. وأعلم جيداً أنّ تلك الإشكاليات أبدية. فما أصبو إليه أقل من ذلك بكثير، وهو رسم حدود بين صنفين من الأخلاق: الأولى: الأخلاق التي تليق بالآلهة؛ والأخرى: الأخلاق التي تليق بالعباد. وآمل أن يساعد رسم هذه الحدود على إعادة صياغة بعض الأسئلة الأخلاقية، ويسهّل الإجابة عنها.

أوجه الجمع بين القيمة الأخلاقية والاستثناءات العملية

فلنبدأ بهذا السؤال: لِمَ عدّ علماء الأخلاق الصدق، والوفاء بالعهد، وصلة الرحم، والعطف، وغض الطرف عن عيوب الناس، وقول الحق، والتواضع، و...، أفعالاً وصفات حسنة، بينما يعلمون بأنّ لكلّ من تلك الأحكام استثناءات، ولم تصدق في كلّ زمان ومكان؟

لقد قُدِّمت ثلاثة أجوبة معقولة ومهمة على هذا السؤال:

النظرية الأولى: نقد نظرية الاستثناء

لا استثناء في هذه الأحكام، ولو لاحظناها مع جميع قيودها وشروطها لرأيناها حسنة على الإطلاق، ولا تخضع لأيّ استثناء. فالكذب قبيح على الإطلاق إذا ما لوحظ مع جميع قيوده، وهكذا سائر الأحكام. أمّا السبب في ورود الاستثناءات فيعود إلى إجمال الموضوع، وليس لكونها تقبل الاستثناء في حقيقتها.

ولكن هناك عدة ملاحظات يمكن تسجيلها على هذا الرأي:

١ـ بناءً على هذا الرأي لا يمكننا الحكم على التواضع مثلاً بالحسن أو القبح. وعلينا انتظار يوم تتوفر فيه جميع القيود، ونحصل فيه على التعريف التام، لنتمكّن من الحكم عليه. ولا يعني هذا سوى تعطيل علم الأخلاق وسلب آثاره.

٢ـ كيف يمكننا معرفة توفّر القيود الأخلاقية اللازمة ليتسنى لنا الحكم عليها؟ وأيّة أساليب توصلنا إلى تلك القيود؟ هل هي أساليب تجريبية أو عقلية؟ ولا يعني هذا سوى

اليأس من الحصول على علم يسمّى علم الأخلاق.

٣. هل سنحكم ـ مثلاً ـ على المجازفة بأنها قبيحة، وعلى الغيرة بأنها حسنة، إذا ما تحققت جميع القيود؟ فبناءً على هذا الرأي نحن لا نعلم الآن حكمها الحقيقي. والحكم الفعلي ناقص بسبب إجمال الموضوع، ولا يجوز الاعتماد عليه. ومن الممكن أن يتضح لنا ـ بعد انكشاف جميع القيود ـ أن الغيرة قبيحة والمجازفة حسنة بلا استثناء!

٤ـ خلافاً لما يُدَّعى لا يتم تقرير الأحكام الأخلاقية بدقة ووضوح في ضوء هذا الاعتقاد، بل هذا الرأي يزيد من الإبهام في تقريرها. فما تقوم به هذه القيود هو مزيد من العرقلة في أمر الحكم. فتغرق الغيرة والحياء والتهور والغيبة والقناعة والغدر والخيانة والتعصب في مستنقع الشروط والقيود، حيث لا يخطر لغوّاص الاقتراب منها. والسبب في ذلك يعود إلى عدم تمكّننا من استقصاء جميع القيود، وعدم وجود منهج معيّن للحصول عليها. فليس لإعطاء التعريف الجامع والمانع أية طريقة محددة في كافة الحقول العلمية، وكشف الحد التام يكون دائماً مستحيلاً أو شبه مستحيل.

٥. بما أنّه لم يثبت منطقياً إلى اليوم انسجام جميع الفضائل الأخلاقية مع بعضها، وحتى لم يتطرق أيّ من علماء الأخلاق لهذا الموضوع، فالأمر الأصعب، بل المستحيل، لمن يريد إعطاء تعريف جامع ومانع عن المفاهيم الأخلاقية هو أن يعرّف كلّ فضيلة أخلاقية بشكل تنسجم مع سائر الفضائل، أي تكون ملحوظة فيها. وبما أنّه لا يسعنا ادّعاء كشف جميع الفضائل والرذائل فاكتشاف الحد التام، وبتبعه الحكم بالحسن أو القبح على أيّ مفهوم، ليس بالممكن، ولا بالمعقول.

نستنتج مما ورد أنّ الجواب الأول من قبيل الدواء المضاعِف للداء، وحيلة عقيمة مرّة الثمار، وفي ذلك ضياع علم الأخلاق. كنّا نطمع في علم أدقّ، لكنّنا فقدنا ما في أيدينا دون الحصول على أفضل منه. ويبدو أنّ علم الأخلاق هو الموجود، والسعي في تطويره لا يبقي لنا علماً ولا أخلاقاً. كما أنّ أصل «الغموض» الذاتي، الذي أشرنا إليه، أقوى من أن يزول بهذه الحيل الهزيلة.

النظرية الثانية: الأحكام الأخلاقية غالبية

ليست الأحكام والقواعد الأخلاقية دائمة ولا ضرورية، بل عادية وغالبية، أي إنّها

لا تدّعي أنّ الكذب مثلاً قبيح بالضرورة وبالذات، ولا تقول بأنّه قبيح دائماً. بل تقول بأنّ الكذب في الغالب قبيح، والصدق في الأعم الأغلب حسن، دون أن تنكر الاستثناءات (ما عبّر عنه الأصوليون بالاقتضاء دون وجه حق، وكم من الأخطاء سبّبوها بتعبيرهم هذا).

فتلك الاستثناءات نادرة، إلى درجة لا تمنعنا من إصدار حكم كلّي يشمل معظم الموارد، ولا تنهانا عن العمل بذلك الحكم. ويبدو أنّ هذا الرأي علميٌّ ويتحرّى الاحتياط، وأقلّ ما يعود به علينا من نفع هو الحفاظ على علم الأخلاق، وبيان واجباتنا في مقام العمل. فهو يتكلّم عن امتهان الناس وإيذائهم، والغضب، والسرقة، والكذب، والأنانية، والخيانة، و...، التي نعرفها جميعاً، ويصدر عليها أحكاماً محددة، وليس في صدد الحديث عن ذلك الكذب والأنانية التي لم يتضح بعدُ تعريفها ولا حكمها!

لكن ما زالت تلك الاستثناءات ماثلة، فهل يستلزم هذا الرأي حسن السرقة إذا ما عمّ الظرف الاستثنائي الذي يجوّزها؟ وكذلك معونة الآخرين، ألا تصبح قبيحة إلا في بعض الأحيان؟ هذا الأمر كما لو قلنا بأنّ فقر الدم المنجلي، الذي يعدّ اليوم مرضاً نادراً، يمكنه أن يصبح يوماً ما عاماً، ولا مانع عقلي في ذلك. إلا أن نقول بأنه ليس من الممكن أن تصبح الظروف بشكل تكون السرقة فيها حسنة إلا ما ندر، والغيرة سيئة إلا أحياناً. مع أنّ هذا ليس حكماً أخلاقياً، بل هو افتراض خارجي، واجتماعي، ونفسي، لا دليل عليه.

تعود الاستثناءات والقواعد إلى أرضية خاصة تتبلور فيها. فإذا ما تبدّلت تلك الأرضية لا يستبعد أن تصبح القواعد استثناءات، والاستثناءات قواعد. ففي ضوء البنية الجينية الحالية للإنسان فقرُ الدم المنجلي (وهو ناتج عن خلل وراثي في الشفرة الجينية للهيموگلوبين) مرض نادر، لكن إذا تغيّرت هذه البنية الجينية ستصبح هذه الحالة عامة، ويكون المرض هو القاعدة. وكذلك الذهب، فهو اليوم أندر من معظم المعادن في الأرض، لكنّ ذات الذهب لا تقتضي ندرته، بل هي ناتجة عن ظروفه التكوينية. ولا يستحيل أن يكون الذهب في كوكب آخر أكثر من النحاس، ولا يحدث أيّ مكروه جرّاء ذلك!

نعم، لا يتخلى علماء الأخلاق عن افتراضات علم الاجتماع، وعلم النفس، من قبيل: «يهذّب العلم الناس باستمرار، ويكون المجتمع المتألّف من هؤلاء الناس على شكل ينسجم معه الصدق، والوفاء بالعهد، والمروءة مع الأصدقاء، ومداراة الأعداء، و...إلخ،

ويرى الحياة بهذه الصفات أكثر متعة، ويزيد من حفاظه على انسجامه واستمراريته، ويرى الحظ في النجاح أوفر في الأهداف النبيلة منه في الرذيلة»؛ أو «الفضائل تسبب كمال الإنسان لا الرذائل»[٣]. وبعبارة أخرى: لو كان الكذب والخيانة وأمثالهما أكثر خدمة في تحقيق النظام والاستقرار والكمال لكانت مقبولة وأخلاقية أكثر مما عليه الصدق، والصفح، و...إلخ. لكن في النظرة الكونية لعلماء الأخلاق الافتراض الثاني محض خيال، ولا يتعدى كونه افتراضاً. فلا يمكن أن يحافظ الكذب أو السرقة يوماً ما على ثبات المجتمع، وأن يساهما في كمال الإنسان.

لكن هذا الرأي ليس صائباً[٤].

وأفضل دليل على ذلك تقبل الأحكام الأخلاقية للاستثناءات، فإذا جاز عليها الخرق في مكان ما جاز في كلّ مكان؛ لأنّ هذا الأمر يفتح الباب على مصراعيه.

فلو تمتّع الصدق بالحسن الذاتي في كلّ زمان ومكان لاحتلّ مرتبةً أعلى من الظروف الفردية والجماعية للبشر، ولم يتورط بالعلاقات الاجتماعية، ولم يتعامل معها، ولم يقبل استثناءً (الجواب الأول). لكن كما رأينا لا يوجد مخلوق كهذا، فالظروف نفسها تسبب حسن الصدق في الغالب، فإذا ما انقلبت (وتشكل عالم ومجتمع آخر) قلبته معها. ففي ظروف غير ظروفنا، وفي عالم ومجتمع آخرين، من الممكن قيام أخلاق غير أخلاقنا، يكون فيها الكذب حسناً، والوفاء بالعهد قبيحاً غالباً، دون أن يسبب ذلك أيّ قلق أخلاقي؛ لأنّ علم الأخلاق لم يقُلْ أبداً بأنّ الكذب قبيح دائماً، وحفظ المواعيد حسن، بل يقول: الكذب قبيح في الغالب، ونادراً ما يكون حسناً، وهذا يدلّ على تأثير عوامل أخرى على حسنه وقبحه. وبإمكان هذه العوامل جعل الكذب حسناً أخلاقياً في ظروف ما، وسيئاً في أخرى. والمجتمع الأخلاقي ليس المجتمع الذي يماثلنا في الأخلاق، بل المجتمع الذي يتمتع بأخلاق تناسبه. كما أنّ الإنسان المستور ليس من يلبس ما يناسبنا، بل ما يناسبه هو.

إذاً علم الأخلاق الماثل بين أيدينا هو علم أخلاق المجتمع والإنسان الحاضر، لا علم أخلاق لكلّ مجتمع وإنسان. كما أنّ علم الفيزياء والتأريخ الفعلي للعالم الحاضر، وليس لأيّ عالم ممكن، ولهذا لا يكون شيء من قضاياه ضرورياً أو دائمياً[٥].

وقد عرف الناس جيداً بأنّه في عالمنا هذا الحياة في مجتمع يتّصف بالصدق،

والقناعة، والسخاء، والشجاعة، أكثر متعة. وهو أكثر نظماً واستقراراً من المجتمع المليء بالكذب، والطمع، والجبن. كما أنّ الذي يتمتع بصفات الرحمة، والتواضع، وحب الخير للآخرين موضعٌ للصداقة والثقة أكثر من الإنسان العصبي، والأناني، والنمّام، وسيّئ الظن، وسليط اللسان. فالحياة مع الأول أسهل بكثير. وإذا ما درسنا الفضائل الأخلاقية بدقة سنرى أنّ هناك على الأقل خصلة واحدة مشتركة بينها جميعاً، وهي سعيها لإزالة التعارض والاصطدام في داخل الإنسان وخارجه، وخلق مناخ نفسي واجتماعي دافئ بالرفق والطمأنينة[٦]. فالكذابون، والشكاكون، والغاصبون، والطمّاعون، وسليطو اللسان، والمعجبون بأنفسهم، والظلمة، و...، مؤهلون للصراع فيما بينهم أكثر من المتواضعين، والعطوفين، والصادقين، والعفيفين، والعادلين. وهذا سرّ كون تلك الخصال رذيلة، وهذه فضيلة. ولو لم تكن الحياة الجماعية للناس واستمرارها واستقرارها ما حازت هذه الأخلاق على فضيلة، ولا اعتبرت مقدمة. كما أدرك الناس جيداً عدم إمكان الالتزام بالصفح، والتواضع، والعطف، والصدق، و...، في كلّ زمان ومكان، ومع الجميع. فتقتضي الأخلاق أحياناً أن يكون الإنسان على خلاف هذه الصفات.

لقد كشف هذا التصنيف عدم وجود حكم ثابت للكذب والصدق، والغضب والصفح، فهي تستنتج أحكامها من موطن آخر. وبعبارة أخرى: تتبع الأخلاق العالم والمجتمع، وتكون من أجل الحياة (أي حولها وتليق بها)، فإذا ما تغيّرت الحياة تغيّرت معها الأخلاق. ويثير الاضطراب هنا التصور الذي يعتبر الأخلاق ـ كالأحكام الفلسفية ـ متعالية على هذا العالم، ومنسجمة مع كافة العوالم. لكن في الحقيقة لو وجد حكم أخلاقي كهذا لما قبل الاستثناء، فقبوله للاستثناء خير دليل على هذا الادعاء؛ إذ تتوقف الأخلاق على الحياة، لا العكس. فلكلّ صيغة من الحياة أخلاق خاصة بها، ولكلّ مقام أدب خاص به. ولا عجب من جواز الكذب في محل، وحرمته في آخر، وحسن العطف والستر على الناس، وصلة الرحم، و...، مع أفراد، وقبحها مع آخرين. ولا غرابة من اختلاف أخلاق الحرب[٧] عن أخلاق السلم، وقيم المجتمع الصناعي عن قيم المجتمع التقليدي، فمن المستحيل تغيير أخلاق الناس وقيمهم دون تغيير نمط حياتهم. بل الأجدر بنا التعجب لو لم يكن الأمر كذلك. ويتطلّب تخلّص الذهن من براثن الوهم الجاثم عليه جهداً كبيراً

ليقرّ بأنّ علينا الاعتراف بعلم الأخلاق هذا كما هو، مع أحكامه القابلة للاستثناء، وأن لا نفرّط به في سبيل الحصول على أخلاق رصينة وهميّة، لَمْ ولَنْ تكون موجودة يوماً من الأيام. وحتى لو وُجدت أخلاق كهذه لا يمكنها صنع المعاجز لنا، فهي لا تحلّ أيّ معضل للناس؛ بسبب ترفعها عن حياتهم، وابتعادها عنهم، وعدم مشاركتها لهم حياتهم اليومية ومعاملاتهم التفصيليّة.

يقرّ الجميع بوجود أخلاق خاصّة لكلّ مقام، فلدينا أدب الفرح وأدب الحزن، أدب الغنى وأدب الفقر، أدب العشّاق وأدب العقلاء، أدب الحرب وأدب السلم، أدب الأصدقاء وأدب الأعداء، أدب المصنع وأدب المزرعة، أدب المجتمع الصناعي وأدب المجتمع التقليدي، أدب المجتمع النامي وأدب المجتمع المتخلف، أدب الحكّام وأدب المحكومين، أدب النساء وأدب الرجال[٨]. ونادراً ما يلتفت الناس إلى أنّ هذه الأخلاق المتفاوتة لا تختص بتلك المقامات فحسب، بل تنبعث منها، وتليق بها. وبما أنّ الأخلاق وجدت من أجل الحياة، وقبلت لذلك الاستثناء، تكون تابعة لها، فينعكس عليها كلّ ما يرد على الحياة من خير أو شر.

ونلاحظ أن القارئ يحنّ مرة أخرى إلى الأحكام الرصينة الموهومة، المستبدة بكل الأمور، والتي تريد انصياع الحياة لها، لهذا أُكرِّر ثانية بأنّ الله لم يخلقها بعد.

ينبغي لمن يريد استنتاج الواجبات من واقع الحياة أن يثلج صدره لهذا الحديث؛ إذ يريد قائلوه أيضاً استنباط الأخلاق من الواقع، فلا معنى لكون الأخلاق وسيلة، والعالم والمجتمع هدفاً، سوى ذلك، إلا أن يقولوا بأنه لا تستحق أية حقيقة في الحياة أن تكون مستنداً للأخلاق، والأمر محصور بالحقائق التي ثبت استحقاقها أخلاقياً فقط! وبالطبع لا يكون ذلك تناقضاً، أو دوراً، أو خيانة بالمبادئ والأصول! أو يشترطوا تعريف الحقائق الخارجية بشكل دقيق وشامل، بحيث تكون الأخلاق المستنتجة منها دقيقة وشاملة، ولا يرد عليها أيّ استثناء. ونحن أيضاً نتمنى لهم النجاح! لا يلحق هذا الكلام أي ضرر أو نفع بأية نظرية فلسفية في مجال الأخلاق؛ لأنّه في مقام بيان العلة لا الدليل، بينما تعود مشروعية استنتاج الإلزامات من الحقائق إلى الدليل لا العلة، فأخلاق الناس تتناسب مع معيشتهم، وتنبع منها، ولا مجال هنا للحديث عن الجواز وعدمه.

ونستنتج مما ورد نقطة أخرى، وهي أنّ كون علم الأخلاق نابعاً من الحياة وتابعاً

لها لا ينافي المسؤولية، والتحسين والتقبيح، وحاكمية القيم على الحياة. فعلم الأخلاق معلول، ومتوقف على علته، ومتأخِّر عنها، يظهر ويختفي دون أن يشعر به أحدٌ. لكنّ الناس مختارون في العمل، ومسؤولون عن اختيارهم. وما يستحق المدح والذم هو فعلهم الاختياري. ولا مجال للحديث عن التقوى أو عدمها دون العلم بحسن الفعل وقبحه، والعمل عن اختيار. ولا ينافي شيء من ذلك المدعى القائل بتناسب أخلاق كلّ جماعة مع نمط حياتهم. كما أنه لا ينافي الاختيار أو المدح والذم. فالأخلاق محكومة بالحياة الاجتماعية، لكنّها حاكمة على الحياة الفردية أيضاً.

٣ ـ يسأل القارئ: هل بقي شيء من الأخلاق؟ وهل يترك سيل النسبية العارم شيئاً من القيم المتعالية والمتبوعة ليتطلع الناس للحياة من أجلها، ويفدون أنفسهم لها؟ وهل من مفرّ من هذا المأزق؟

حيثما أردنا اللجوء إلى الأحكام الرصينة غير القابلة للاستثناء اعترضتنا حجج رصينة لم نفكّر بها من قبل، وأينما أقبلنا على الأخلاق الحاضرة جاءنا شهود صادقون على وجود ثغرات في جميع الأحكام الأخلاقية، وكلما أردنا سدّ تلك الثغرات كبّل أيدينا «الغموض الذاتي للأخلاق»، وحين بحثنا عن الاطمئنان في الاستناد إلى الفطرة الثابتة رأيناها تؤيّد ورود الاستثناءات على الأخلاق، فهي تنسجم مع أصناف المجتمعات على تنوع أخلاقها، وإذا أردنا العمل بقاعدة «الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية» لم نتمكّن من معالجة ضعفها وهزالتها، وإذا أردنا الحياة من دون التلطخ بالكذب والخيانة والتكبر والحقد رأينا أنفسنا في عداد السذج، ولو طلبنا التوقف اصطدمنا بالتنمية وتكامل التأريخ والصناعة التي لا مفرّ منها، وإذا صرخنا بأنّ المجتمعات الحديثة عديمة الأخلاق، أو سيئة الأخلاق، ضحك العالم من سخافة عقولنا، وقال: هل لدينا أخلاق واحدة فقط؟! وهل اعتبر علماء الأخلاق الكذب والطمع والقساوة و... قبيحة دائماً؟ ألا يتطلّب كل نمط من الحياة أخلاقاً خاصة به؟ أَوَليس لكلّ مقام أدبه؟ هل كل من لا يلبس ثيابنا لا ثياب له؟...إلخ.

لقد أحاطتنا الحياة بشكل لا يمكننا طلب ما نريده إلا منها، فهي اليوم قائمة بنفسها، مستغنية عن غيرها. وأما الأخلاق فمنها وفيها؛ إذ لا أخلاق ولا قيم خارج الحياة، ولا شيء إلا الموت أو العدم، وهما لن يكونا مصدراً لأي شيء. الحياة أكبر قيمة على

الإطلاق، ولا مفرّ من طلبها، ولم يفلح أحد بأكثر منها.

الثوريون ومعلمو الأخلاق ألدّ خصوم هذه المقولات، فهم يعتقدون بأنّ انتشال الناس من مستنقع الحياة المتعفّن بالظلم والفساد، وهدايتهم إلى المدينة الفاضلة التي لا فساد فيها، ولا فقر، ولا فجور، يتم بالنضال والعقاب والوعظ، لكنّهم يسمعون الآن نداءات تقول: لا يمكن أن تخلو الحياة من الفقر والفساد والفجور، وليس كل ما سمي فساداً وفجوراً قبيحاً دائماً، ولا المجتمع الذي يكثر فيه الفساد مجتمع بلا أخلاق، وبلا فضيلة، ولا تقبل الفضيلة والرذيلة التعريف أو التحسين والتقبيح خارج إطار المجتمع.

لم يبْقَ لنا مهرب ولا أمل بالخلاص من هذا الحصار المنطقي. لقد جرّبنا طريق تمحيص المفاهيم الأخلاقية، ووصلنا إلى أنه عقيم، ولا يؤدي إلا إلى متاهات، فلم نجد في نهاية المطاف الأخلاق التي لا يأتيها الباطل، بل اختلّت وتزعزعت الأخلاق الموجودة لدينا أيضاً.

النظرية الثالثة: نظرية التفصيل والتفكيك

تقسيم الأفعال إلى قسمين: ما يتمتع بخصوصية أخلاقية؛ وما لا يتمتع بها. وتحكم الأخلاق على كلا القسمين، ولا فرق بينهما من هذه الناحية. أما ما يميزهما عن بعضهما، فهو عنوان «الأخلاقية»، الذي يلحق أحدهما في الاسم، وله من الأهمية ما لأسماء الأيام والشهور، وما يترتب عليها من آثار، فمثلاً: هناك فارق كبير بين أن يكون اليوم أربعاء أو جمعة و...إلخ، وهكذا هو حال الأفعال الإرادية أيضاً، فالابتياع والخياطة والقص والضحك والمشاهدة والمطالعة والتثاؤب والتعليم والمشي والرياضة والكلام و... أفعال غير أخلاقية، أي لا تتمتع بأي حسن أو قبح بحد ذاتها، فلا يتعيّن مسبقاً بأنّ الدراسة ـ مثلاً ـ حسنة بحد ذاتها، أو قبيحة. لهذا من الممكن أن يكون هناك نوعان من التعليم: التعليم الحسن؛ والتعليم القبيح. وهكذا الضحك والنظر والخياطة والقص وأمثالها.

ومن الناحية الأخرى لدينا أفعال أخلاقية، تحمل الحسن والقبح في طياتها (سواء بصيغة تحليلية أم تركيبية مسبقة). لهذا لا يمكننا تقسيمها إلى نوعين: حسن؛ وقبيح. فليس لدينا عدل حسن وعدل قبيح، أو حياء حسن وحياء قبيح. العدل حسن، وينبع

الحُسْن منه، وعدم الحياء قبيح، ولا يفارقه القبح.

لكن لدينا أفعال لم يتضح حكمها بشكل دقيق، فهل الصدق والكذب أفعال أخلاقية أو غير أخلاقية؟ هل تختلف عن الأكل والنوم أو لا تختلف عنها؟ وكيف الحال بالنسبة للحسد والإيذاء والاحتقار والشفقة والحب والقتل؟

لقد قبّحنا الكذب، والإيذاء، واحتقار الآخرين، إلى حدٍّ أصبح اعتبارها اليوم أخلاقية شبه مستحيل، كما لا تسمح عواطفنا بالتقليل من شأن العطف والحنان. وقد اختفت الحقيقة الجميلة خلف ستار العادات، ولا مخرج لنا سوى تمزيق هذا الحجاب الذي يحول دون رؤيتها. ويدعم التدبر والاستدلال هذه الطريقة أيضاً، كما يؤيد حكماء الأخلاق، الذين يعتبرون الكذب صنفين: جائز؛ وغير جائز، الحكم القائل بأن الكذب هو الاسم الطبيعي للفعل، لا الاسم الأخلاقي له، ويعكس أوصافه الخارجية، لا أوصافه الأخلاقية؛ إذ يعني الكذب الكلام غير المنطبق على الواقع، ولا ترد في هذا التعريف أية مقولة أخلاقية، كي تستصحب حكماً أخلاقياً. وكذلك الأمر بالنسبة لإيذاء الآخرين، واحتقارهم، والحسد، أي تمني زوال النعمة لدى الآخرين، و...إلخ.

لا يثير أحد اعتبار النوم أو الأكل تارة حسناً وأخرى قبيحاً، لكن اعتبار الحسد أو الإيذاء حسناً في موضع وقبيحاً في آخر خرق للعادات، على الرغم من إقرار الجميع بعدم قبح إيذاء الآخرين (كإيذاء العدو المعتدي)، أو تمنّي زوال النعمة (للكافر بها). وهنا ترد لب الإنسان الوساوس الناسفة للأخلاق.

وللخروج من هذه الأزمة نقوم بتعريف الحسد، والإيذاء، والكذب، و...، مبينين القيود والاستثناءات على كل منها، حيث يصبح حكمٌ واحدٌ في جميع الحالات، ولا يدخلها أي استثناء أبداً أي يكون الإيذاء بمواصفات محددة قبيحاً دائماً، والصدق حسناً دائماً، على أساس قيود معروفة. لكننا بيّنا عقم هذه الفكرة ولا عقلانيتها من قبل. إضافة إلى أنّ الاسم الطبيعي للفعل يبقى طبيعياً حتى لو قيّدناه بمئة قيد، ولا يصبح أخلاقياً إطلاقاً.

لا زلنا نواجه صنفين من الفعل الواحد: حسن؛ وقبيح، ونحتاج للوصول إلى حكم واحد إلى عنوان أخلاقي للفعل، ولا يمكننا حلّ هذه الإشكالية عن طريق آخر؛ إذ تحمل الأسماء الأخلاقية التي نضعها على الأفعال خصلة طبيعية خاصة، وأوصافاً لتلك الأفعال،

ويتضح الحكم الأخلاقي لهذه الأفعال من خلال هذه الصفات، فليس العدل اسماً لأيّ فعل طبيعي، كما أنّ الصدق، أو العطف، أو الثرثرة، أو الانزعاج، أو الإعجاب بالنفس، أسماء للأفعال والخصال. وكذلك الشجاعة، والعفة، والحكمة، أسماء لأصناف من الفضائل، ولا يقوم الفرد العادل أو الظالم إلا بالأخذ، أو العطاء، أو الأكل، أو...إلخ، لكن الأخذ والعطاء يكون مرة بعدالة، وأخرى بظلم. لهذا، وإن لم يُعلم حكم الأكل أو الأخذ، لكنّ حكم الأكل أو الأخذ بظلم معلوم، ولا مجال للتشكيك فيه[٩].

العدل ـ على حد تعبير علماء الأخلاق ـ جامع لجميع الفضائل. كما أنّ الشجاعة، والعفة، والحكمة (التي تعد فضائل قوى الغضب والشهوة والعقل)، أسماء أخلاقية للاستعمال العادل للقوى البشرية، فتعتبر من آلات العدل، وتندرج تحته. وكذلك أسماء أصناف الرذائل، كالشيطنة، والغباء، والتهوّر، والجبن، والشره، والخمول، هي أسماء للاستعمال غير العادل للقوى البشرية، ولا شيء منها اسم لفعل طبيعي؛ إذ لدينا فعل عفيف وشجاع وحكيم، لكن لا وجود لعمل يسمى شجاعة أو عفة أو حكمة[١٠].

العنوان الأخلاقي للرغبات العادلة هو العفة، والعنوان الأخلاقي للقهر والدفاع العادل هو الشجاعة، وإمعان النظر والتفكير المعتدل هو الحكمة. لهذا ليس لدينا عفة حسنة وعفة قبيحة، أو شجاعة حسنة وشجاعة قبيحة، كما أنّه لا وجود لظلم سيء وظلم حسن، لكن هناك إيذاء حسن وآخر قبيح، وكذلك الأمر بالنسبة لخلف الوعد، والكذب، والحسد، و... إلخ.

ويبدو أننا بلغنا المراد، فهذه أحكام رصينة لا تقبل الاستثناء، خلافاً لما بدا لنا من عدم إمكان التوصل إليها، فقد بحثنا عن أسمائها الطبيعية في الثرى، لكن عرفنا لها عناوين أخلاقية في الثريا، ويكمن الخلل في عملنا، لا في عناوينها.

كنّا نود تبيين حكم الكذب، والإيذاء، والاحتقار، والشفقة، وصلة الرحم، والعفو، والاعتماد على النفس، والأنانية، والكبر، والانتقام، و...، تبييناً شاملاً، تدوم صحته، وبذلنا جهدنا لإحصاء شروطها وقيودها، بحيث لا تتخللها أية ثغرة، لكن لم يخدم ذلك علم الأخلاق، بل جعله في مأزق، وأحكم الخناق عليه. ويتضح لنا الآن سبب عدم جدوى تلك الجهود وفشلها؛ إذ أردنا إضفاء صبغة أخلاقية على أسماء لم ترغب بالتنازل عن طبيعتها، في حين أنّ ما نسعى إليه كان في موضع آخر، فما نصبو إليه من

عدل، وعفة، وشجاعة، فضائلُ دائمةٌ، وإذا ما اتصف عمل بها أصبح حسناً، لا يرد عليه أي استثناء، ولا يزول حُسْنه أبداً.

قد تطمئن قلوب الثوريين وحاملي راية الأخلاق بعض الشيء لذلك، فما زال العالم بخير، ولا تزال القيم السماوية تحتفظ بقداستها وعلو شأنها وهيمنتها الخالدة، ولم تَطَلْها يد الفناء. ويبدو أنّ الموعظة والنضال بدآ يأخذان مجالهما مرة أخرى، فقد تحررا من القيود. ويمكن معاودة دعوة الناس إلى العدل والشجاعة، وتعود اليوطوبيا (Utopia). وإذا كان النقاش حول حسن الصدق والكذب وقبحهما قائماً فلا جدال في حسن العدل والشجاعة. وحتى لو جاز الكذب واحتقار الآخرين وإيذاؤهم في المجتمع المثالي أحياناً لكن لا محل للظلم وعدم العفة فيه إطلاقاً. وإذا لم نتمكّن من الدعوة إلى الصدق والوفاء والرأفة والشفقة دائماً فليس هناك ما يمنع الدعوة إلى العفة والحكمة. وإذا لم يتصف قبح الإيذاء بالإطلاق فالعشق العفيف حسن مطلقاً. وبذلك يتضح أن النسبية في الأسماء الطبيعية، ولا وجود لها في العناوين الأخلاقية.

ويبدو أننا اقتربنا من الدقة، والرصانة المثالية، والأبدية؛ إذ ليس الحسن أو القبح الأبديان للعدل أو الظلم فقط، بل يأخذ كل ما ينضوي تحتهما طابعهما، ويصبح ذا حسن أو قبح أبديّ أيضاً. ويا له من اكتشاف باهر، يحيي الأخلاق بعدما لاح في الأفق فناؤها، ويسدّ الثغرات، ويحوّل النسبي إلى مطلق، فأين تلك الأخلاق الهزيلة من هذه الأخلاق الرصينة؟!

لكن للأسف، أيام هذا الرأي معدودة، وسرعان ما نفذت، وخاب ظنّ من أمّل به خيراً. فَمَن اختزل العدل في الصدق والوفاء وأمثالهما صلبه، وراح يثقب جسده بمسامير الاستثناءات، ومن رفع شأنه إلى السماء أفقده ميزاته وثماره.

علمنا بأنّ العدل والعفة ليسا أسماء لأيّ فعل، والدعوة للعدل ليست دعوة لأيّ فعل طبيعي محدد. لذلك يمكن القيام بأيّ عمل تحت رايته دون أيّ إحراج. وهذا هو الذي يرفع العدل في مقام التعريف إلى السماوات، لكنّه في الحقيقة يضع من شأنه. ولهذا يبدو العدل هدفاً لا يبلغه سائله، فلا يحتار أحد في معنى الغضب أو الشتيمة أو الكذب، لكن من الذي لا يتردد في الأوصاف العادلة أو الظالمة؟ ولا يصعب اتهام شخص بالقتل، لكن كيف يتسنى اتهامه بالقتل الظالم؟ قد لا يختلف الناس في تعريف الكذب والتهمة

واحتقار الآخرين، لكنّهم يختلفون في تعريف العدل والحق والظلم. وإذا كان حكم الأولى مجهولاً فتعريفها واضح. وإذا كان حكم الثانية واضحاً فتعريفها مبهم. والأكثر من ذلك تعقيداً أنّ تمييزها غير ممكن إطلاقاً. وإذا تصوّر أحدٌ أنّ من الممكن حل عقدة الأخلاق بجمعها فلا يزيدها إلا إبهاماً. وتغدو قصة الأخلاق كقصة تلك الحسناء التي أرادت الزواج بحكيم قبيح، لعلّها ترزق بولد في جمالها وحكمته، فأجابها الحكيم: أخشى أن يكون الولد بجمالي وعقلك!

لقد مرّ أنّ لكل مجتمع أخلاقه، وإذا لم تكن على غرار أخلاقنا لا يمكننا الطعن به، واتهامه بأنه لا أخلاق لديه ولا فضيلة. ويمكن للمجتمع الذي يتسم بالكذب والخيانة أن يكون مجتمعاً أخلاقياً، شريطة أن تصبح الاستثناءات فيه قاعدة، وليس ذلك محالاً عقلاً. وهذا ما قضّ مضاجع الأخلاقيين، فلا يتحملون المهانة والذل للأخلاق، ولا يسعهم سوى البحث عن أخلاق رصينة تأنف عن الخضوع لأيّ جبار متكبر.

ونعيد بيان الموضوع بصيغة أخرى: ما المانع من اقتضاء العدل في مجتمع ما ممارسة القتل، وتلفيق التهم للآخرين، والكذب، والمراء، والنفاق، والاستبداد، و...؟ لا يجوز القول بمنافاة الكذب للعدل، فإذا أمكن القتل لتحقيق العدل كذلك يمكن الإساءة والكذب والرياء لتحقيق العدل (لا يغيب عنّا أنّ الإساءة والكذب والرياء و...، عناوين لأفعال طبيعية). كما أنّ العدل ليس فعلاً طبيعياً ليتعارض مع فعل آخر، فلا يجتمع العطف والغضب؛ لأنهما فعلان طبيعيان، وتتعارض الدعوة لأحدهما مع ممارسة الآخر، لكنّ الدعوة إلى العدل لا تتعارض مع أيّ منهما، فلا ينافي العدل العطف أو القسوة أو الصدق أو الكذب أو الإطراء أو الذم أو إشاعة الحقيقة أو تحريفها، فمن الممكن طلي هذه الأفعال بطلاء العدالة، ومن ثم مزاولتها. ولا يحلّ اللجوءُ إلى حدٍّ وسطٍ في تعريف العدل والاعتدال أيّةَ عقدة، بل يتحول إلى عقدة جديدة، تحتاج بدورها إلى حلّ.

لقد انتهت بنا تلك الأخلاق الهزيلة وهذه الأخلاق الرصينة إلى نقطة واحدة، وهي إفراغ الأخلاق من محتواها، وإخضاعها إلى عوامل أخرى، فتتبع إحداهما الملابسات الاجتماعية، وتنتهج الأخرى سبيل العناوين الانتزاعية والأخلاقية. وإن لم يكن التمييز بين العناوين الطبيعية والأخلاقية دون فائدة، لكنّه كشف عن خواء وزيف الأخلاق الانتزاعية الخالدة التي لا تقبل الاستثناء، وبرهن على عجزها بعدما بدت رفيعة، وأدرجها في

الضعف تحت الأحكام المؤقتة والتابعة والفانية.

فشل هذه الأخلاق أنكى من عجز تلك، فهو كالسقوط من المرتفع، يتهشم الساقط على أثره. وإذا أنكر أحد وجود أخلاق كهذه فغالب الأنظمة السياسية في الماضي والحاضر خير دليل على ذلك، فهي لا تتورع عن أيّ فساد واعتداء، وتبرره بحفظ النظام واستقرار العدل، كما لا يترك كثيرون منكراً إلا فعلوه، ثمّ جاؤوا بتبريره وبيان ضرورته الأخلاقية، وأثنوا على السذّج البلهاء، الذين لا يعرفون سبل التحايل والنفاق، ووعدوهم بدخولهم جنات تبعد أميالاً عن جهنم والشياطين، كما يقول جلال الدين الرومي: كثيراً ما أصبح العلم والذكاء والفطنة عقبة في طريق الناس، فأكثر أهل الجنة البلهاء؛ لأنهم خلّصوا أنفسهم من التفلسف[١١]. كن أبلهاً تابعاً للآخرين، فهذا السبيل الوحيد للخلاص. ولهذا قال سلطان البشر: «أكثر أهل الجنة البله»، ولا تظنّ بأنّ البله يعني التهريج، بل هو الوله والحيرة فيه «جلّ وعلا»[١٢].

ما الحل؟ فلا يطمئن القلب بالأخلاق الطبيعية، ولا يصل إلى نتيجة بالأخلاق المتعالية؛ إذ لا يرغب بالمجتمع المتسم بالكذب، ولا يمكنه الخلاص من هذه المهلكة بمعونة العدل والعفة. وإذا استسلمت الأولى لما يقتضيه المجتمع تمسّكت الثانية بتحقيق العدل (أو عدم رفضه) أحياناً من خلال أعمال لا يرتضيها، وهذا أشدّ وأمرّ.

ولنغيّر صيغة السؤال، كأن نقول: ما الذي يحدث لو لم نتقبّل المجتمع بمجموعه، وبما فيه من أخلاق؟ وأيّ أصل أخلاقي يعارض ذلك؟ فمن الواضح أنّ الأخلاق بنوعيها لا تتمكن من الوقوف بوجه هذه المسألة، إلا أن نؤسس أصلاً فوق الأخلاق، وهو لو أصبح الاستثناء في مجتمع أصلاً، وجاز الكذب والظلم وخلف الوعد والحرب والقتل، وتوقّف نظم المجتمع على رواج «الرذائل»، وتطلّب العدل كلّ ذلك، هذا المجتمع بما فيه من شبكة علاقات ملعونة مذمومٌ ومرفوضٌ أخلاقياً.

كأننا نواجه هنا مستويين من الحكم الأخلاقي: أحدهما: حول الأفعال بمفردها؛ والآخر: حول المنظومة التي تتألّف من تلك الأفعال، ومن الممكن أن يتمتع كلّ من هذه الأفعال «بالعدل» بمفرده، لكن لا يمكن اعتبار المنظومة القائمة على الإساءة والإيذاء «العادل»، أخلاقية ومقبولة؛ إذ لا يسمح ذلك الأصل المؤسس فوق الأخلاق بنظام قائم على

الرذائل أكثر منه على الفضائل، وإن كانت تلك الرذائل من متطلبات ذلك النظام، ومن عناصره الضرورية لبقائه. وبعبارة أخرى: يكمن الحسن في العمل بهذه القواعد الأخلاقية القابلة للاستثناء، ولا يمكن وصفُ مجتمعٍ بالحسن وهذه القواعد معطلة فيه. فلا مصلحة أعلى من هذه الأحكام، ولا تنازل عنها لأية مصلحة أخرى. ولذلك فإن أبرز علامة للمجتمع المتسم بالرذائل والفاقد للأخلاق هي تخلّيه عن القيم الأخلاقية لحجة من الحجج.

لا أخلاق تتفوّق على الأخلاق الحاضرة، وأقصد بها الأحكام الأخلاقية القابلة للاستثناء، فالعمل بهذه القيم أفضل ضمان للعدل والعفة المنشودة اجتماعياً. ويشهد التأريخ على جفاء البشر لهذه الأخلاق بذريعة التمسك بأخلاق أسمى، وتحقيق أفضل للعدل، وإغراء الناس بهذه الحجج.

لا خلاص من مجتمع يتصف بالرذائل سوى برفضه، والسبيل إلى ذلك يكون برفض أية حيلة تبرر وجوده، وعدم اعتبار أي نظام أخلاقي أو سياسي أو اجتماعي ينتج حيلاً كهذه أخلاقياً، فالظهور الوحيد للعدل يكون بقيام هذه الأحكام الأخلاقية. وإذا ما اندثرت هذه الأحكام اندثر العدل معها. لم يَعُد سوء جهاز «استالين» إلى أهداف رذيلة، أو ممارسة الاغتيالات، وتلفيق التهم للآخرين، وأخذ الاعترافات الكاذبة قسراً، والتشهيربالناس، إلى العدل، فحتى لو فرضنا موافقتها للعدل ومقتضيات تطور النظام الاشتراكي، والتمهيد لولادة مرحلة تأريخية منشودة لما قلّ من سوئه شيء. وكلّ الكلام أنّ المجتمع الذي يحتاج لبلوغ أهدافه وحفظ استقراره وتوفير الطاقات والقابليات إلى تعطيل الأحكام الأخلاقية القابلة للاستثناء مجتمع فاسد وغير أخلاقي من الأساس. والمهم أن نعترف بعجز الأخلاق الطبيعية (الأخلاق التابعة) والأخلاق المتعالية الأبدية (التي تحكم وتحذف جميع الأخلاقيات) عن رفض مجتمع كهذا.

يرى أحد هذين النظامين الأخلاق من المجتمع وفي المجتمع، والآخر كأنه الفلسفة، يتلاءم مع جميع العوالم الممكنة، ولهذا لا يرفض أيّ مجتمع مهما كان. والأهم من ذلك أنّه ينفي الصورة عن العدل والعفة والحكمة، إلى درجة يجعلها كالملائكة أو الجن، يمكنها الظهور حتى على هيئة كلب أو خنزير. لهذا بَدَل الحكم على المتسلطين تصبح محكومة وتابعة لهم. إذاً علينا القبول بأن لا فوقية لأخلاق على أخرى، فهي ليست

برلماناً يمكنه حلّ نفسه، ووجود برلمان كهذا هو التناقض بعينه. ينبغي اتباع هذه الأخلاق، لا جعلها تابعة، وتفسيرها لتحقيق هدف موهوم.

ومن سوء حظ مجتمعات هذا العصر أَنْ أَجْهَزَ بعض المصلحين أو الفلاسفة على الأخلاق الحاضرة بنية الإصلاح أو بحجتها، وتذرّعوا لذلك بأنّها من نتاج الأقوياء والأثرياء ورجال الدين والعجزة (من أمثال: ماركس، نيتشه، شوبنهاور، هتلر، ...إلخ)، لكن لم يؤدِّ عملهم إلا إلى تقوية الظلمة والمرائين في الإجهاز على الأخلاق. وحتى الأخلاق الهزيلة التي كانت توقد أحياناً قبس التقوى في ضمير الناس أصابها مزيد من الضعف، ولم تظهر أية أخلاق تخطف الأبصار، وتشدّ القلوب إليها، وتسكن الضمائر لها، لا في ألمانيا النازية التي كانت تتلمذ على نيتشهِ في الأخلاق (ومن بعده على هايدگر وأمثاله)، ولا في روسيا الشيوعية التي كانت تتبع خطى ماركس ولينين، وإن جاؤوا بكثير من الحجج لتبريرها، وأعدّوا جيوشاً من الحكماء لصياغتها. اصطدام المثقفين الحريصين على مستقبل الناس بنظام «استالين» من أهم العبر في تأريخ البشرية؛ إذ لم يمرّ العلماء يوماً بظروف حرجة كهذه، فكانوا يرون بأم أعينهم كيف تلتهم نار غضب «استالين» الكثيرين، وقد سُلِّم من سلّم إلى جلاوزة الأجهزة الأمنية، لينتزعوا منهم اعترافات مخزية، ومُنع آخرون من نشر أفكارهم الرأسمالية، وقُدِّمت جماعة على أنها عدوة للشعب، وتعرّض كثيرون للتعذيب والتنكيل والسجن والنفي، وبعث كلّ ذلك على الشك والريبة. وفي ناحية أخرى لاح بصيص من الأمل بالعدل، وقد تحوّل الانهيار الحتمي للرأسمالية إلى عقيدة راسخة لديهم، وجعل الإعلام والتهريج وعمليات غسل الأدمغة من ذلك النظام معياراً لتمييز الحق عن غيره، وأحلّه محلاً فوق الأخلاق. وشلّ كلّ ذلك حركة التفكير لدى الناس، بحيث أصبحوا لا يصدّقون عيونهم، ويتجرّعون السمّ دون أن يهمسوا ببنت شفة، فلم يكن بينهم (إلا ما ندر) من ينادي بأنّ الملك عريان، وأنّ الجنة التي ينتظر الجميع قطف ثمارها اليانعة ليست إلا صحراء جرداء، لا تثمر إلا شوك المذلّة والمهانة. حار كثيرٌ من المثقفين في أمره، فلأول مرة تظهر في أفق تأريخ البشرية المظلم بوادر بزوغ نظام عادل، يدعمه العلم والأخلاق، طاوياً الصفحات المظلمة؛ ليكتب صفحة مشرقة في تأريخ البشرية، ألا وهو «النظام الاشتراكي»، فهل من الإنصاف أن يقفوا بوجه تلك الرذائل والمفاسد على الرغم من ظهور علامات تحقق الآمال البشرية؟ وهل يمكنهم

حرق جنّة بأكملها لوجود الشوك فيها؟ ما أربك هؤلاء (عدا المغرضين منهم) هو الاعتقاد بنظام أخلاقي أفضل، والذي كان في حقيقته عدم الأخلاق، وأيّدوا جميع الرذائل الموجودة بغية تحقق عدل خيالي لم يبلغوه يوماً، وغضّوا الطرف عن انتهاك كرامة الإنسان، وحرمته، والاعتداء عليه، ومصادرة حرياته، وكبته وقمعه، أملاً في ولادة إنسان شجاع وفريد في التأريخ، ولم يخطر في بالهم أنّ العدل ليس اسماً لموجود، بل هو تحقق الأحكام الأخلاقية، ولا يتجلّى إلا في إطار هذه الأحكام، والمجتمع الذي ينتهكها لا فضيلة له، ولا يستحق الدفاع.

ما زال البعض يذهب بعيداً في نقده للمجتمع الغربي، وهناك من يزيّف الحقائق، ويسعى في المقابل لإثبات أنّ مفاسده الأخلاقية بسيطة، أو غير موجودة من الأساس، ويتحدث عن قلب القيم الإنسانية واختفاء الحق والحقيقة. وسواء صدق هذا الكلام أم لم يصدق فإن له خصلة واحدة، وهي انعدام الفائدة منه، إن لم يكن مضراً. كذلك اعتبر الماركسيون الرأسماليين أناساً غير واقعيين، وقد ولّى زمانهم، لكنّهم لم يحققوا ما وعدوا به من إنسان رائد، ومجتمع عادل، ونظام خالد. وتبقى أمور انتزاعية كهذه مصدراً للتهريج، وقد شكّلت مادة لتصورات كثيرة، ومتعارضة في بعض الأحيان، وأنشأت جيوشاً من المهرجين والمدافعين، الذين ليس لديهم سوى الكلام الفارغ.

لم يتّسم الإنسان الصادق والنظام العادل بأفضل من العمل بالأخلاق القابلة للاستثناء، وعدم وجودها دليل على عدم وجودهما. ولا يمكن الحكم بالفساد على المجتمع الغربي، والنظام الرأسمالي والشيوعي، إلا بالرجوع إلى القواعد الأخلاقية. لِمَ نترك هذه الأدلة الواضحة ونتمسّك بأمور في غاية الغموض والتعقيد؟ (هذا على فرض تمتعها بنصيب من الصحة والصدق، وعدم كونها حاجباً عن مئات من المشاكل الأخرى).

إذا أصبح الكذب، والنفاق، والاغتصاب، والإساءة، والطمع، والغدر، والخيانة، و...، قاعدة في المجتمع الغربي، أو أيّ مجتمع إنساني آخر، سواءٌ كان ذلك على الأرض أم على المريخ، اتسم بالرذيلة، ونُبذ. وحتى لو اعتبرنا أنّ هذه الصفات تناسب ذلك المجتمع، ويقتضيها تطوّره، فهذا لا يغيّر من الأمر شيئاً؛ لأنّ ذلك الأصل الأعلى من الأخلاق ينبذ هذا المجتمع وأخلاقه، ولا يرى فيه خيراً، وهذا مصير المجتمع الذي يقتضي قيامه ودوامه

الرذائل، والويل كلّ الويل للمجتمع الذي تكون رذائله مستوردة، ويأخذها بالتبعية! وإذا أردنا الحكم عليه نسلك نفس الطريق أيضاً.

تحوّلت الأفكار العجيبة التي لا طائل منها سوى طمس الحقائق في مجتمعنا إلى ذريعة للمهرِّجين، وآفة على الباحثين عن الحقيقة. يسلك أمثال هؤلاء المهرِّجين طرقاً ملتوية، ويقدّمون تفاسير غريبة؛ لإثبات وجود الفساد في الغرب، في حين أن أبرز مصاديق الفساد ماثل أمام أعينهم، لكنّهم يتغافلون عنها، ويصدّون الآخرين عن رؤيتها؛ لما تسافلوا إليه من الحضيض.

وكذلك هو حال المجتمع الماركسي، فالمثل العليا والتبريرات والتفاسير العميقة التي تدعي انتماءها إلى الفلسفة لا تكفي لبناء مجتمع مثالي، فالمصلحة العليا هي أن لا تتقدّم أيّة مصلحة على الأخلاق، وتتبع جميع المصالح الأحكام الأخلاقية، والتفسير الواقعي هو الذي لا يفكك الأخلاق، بل يفسح لها المجال، ويوليها الاهتمام، وأصدق حكم هو الذي يتخذ من الأحكام الأخلاقية معياراً له، ويدع المعايير الغامضة والمعقدة التي غالباً ما تكون طيعة في أيدي أصحاب السلطة والمتفلسفين، وأفضل الناس من يخضع أمام الموازين الأخلاقية، ولا يرى نفسه فوق الحق والأخلاق.

يواجه جميع الأنظمة التي تعتبر نفسها حقانية هذا السؤال الخطير في حالات استثنائية من الوعي، وهو: ما الحد المسموح في اعتبار أنفسنا فوق الحق؟ وإلى أيّ مدى يجوز لنا أخلاقياً وضع أنفسنا فوق الأخلاق؟ ومتى يكون تجاوزنا للقانون؛ حفاظاً على أنفسنا، قانونياً؟ وإلى متى، ولأيّ مدى، وبأيّ ثمن، يجب بقاؤنا أو يجوز؟ ينبغي للمدافعين عن هذه الأنظمة التفكير بهذه الأسئلة، والاهتمام بالإجابة عنها.

والجواب الصريح هو: يدوم بقاء النظام ما لم يصبح فيه نقضُ الأحكام الأخلاقية قاعدةً عامة، بأية ذريعة وأية حجة كانت، وما لم يدّعِ النظام أنّه الحق المتجسِّد، ومثال الحقيقة الأعلى، فلا معيار أدقّ وأهمّ من هذا المعيار. يجتمع ادعاء البقاء من أجل عبور بعض المراحل التأريخية، والوصول بالمجتمع إلى العدالة المثالية، وأمثالها من الشعارات، مع جميع الظروف، وينسجم مع جميع الرذائل، وقد مارست أبشع الأنظمة أقسى درجات الظلم تحت غطاء هذه الشعارات، وأسَّست لمجتمعات ممسوخة.

وملخص الكلام في جملة واحدة: إنّ الأخلاق التي تنسجم مع جميع الظروف

ليست أخلاقاً، ولا يخلّصها من هذه الورطة إلا القبول بأصل فوقها، وهو: اعتبار الأحكام الأخلاقية القابلة للاستثناء الأصل الأساس، وعدم التنازل عنها تحت أيّ ظرف من الظروف. وبعبارة أخرى: ليس هناك أخلاق تفوق الأخلاق الحاضرة كي نقدمها قرباناً لتلك. كما أنّ صياغة أخرى لهذا الأصل تقول بأنّ المجتمعَ الذي تتحول فيه الاستثناءات الأخلاقية إلى قاعدة وأساس مجتمعٌ عديم الأخلاق، ولا فضيلة له، ولا تجلّي للعدل والحكمة والعفة والشجاعة إلا في الأحكام الأخلاقية هذه، وإذا ما اندثرت هذه الأحكام ماتت الفضائل معها، وينبغي عدم البحث عنها في عالم أسمى. وتفيد جميع هذه العبارات شيئاً واحداً، وهو: الالتزام بالأخلاق التي لو فقدناها فقدنا كلّ شيء معها.

إن أكبر خيانة يقوم بها الحكام تجاه شعوبهم ليست سرقة أموالهم، أو انتهاك حقوقهم، بل تلقينهم مناهج انتهاك الأخلاق؛ ليبقوا في السلطة بأيّ ثمن كان.

خاتمة واستنتاج

يمكن استخلاص النتائج التالية مما سبق:

أولاً: إذا ادّعى أحد وجود أخلاق مثالية فهي هذه الأخلاق الماثلة بين أيدينا.

ثانياً: يجوز تنقيح هذه الأخلاق، لكن لا يجوز قمعها.

ثالثاً: إن وجبت دعوة الناس إلى أخلاق ما فينبغي دعوتهم إلى هذه الأحكام الملموسة والقابلة للتحقيق، لا إلى أمور انتزاعية، تتقمّص أيّ ثوب، ولا تحلّ أية مشكلة أخلاقية.

رابعاً: إذا كان لا بدّ من النضال فعلينا أن نناضل لمقاومة الأسباب والعلل التي تحوّل الاستثناءات الأخلاقية إلى قواعد، والأفكار التي تريد تحقيق أخلاق متعالية.

خامساً: ينبغي أن يكون الحكم في القضايا الأخلاقية على أساس القواعد الأخلاقية التي تقدم لنا أنصع الأجوبة، وتكشف زيف أخفى الحيل.

هذا هو منهج الحركة الأخلاقية في المجتمع، حيث يضاهي المنهج العلمي في الطبيعة، ويحل العقد، ويرشدنا إلى السبيل القويم. وهو منهج متواضع في الأخلاق، يليق بالعباد، لا بالآلهة. والأخلاق والعدل اللذان يناسبان جميع المجتمعات هما الأخلاق والعدل الإلهي، لا البشري. وتليق العبودية بالعباد، لا الألوهية. وينبغي أن ندع عمل الرب وأخلاقه

وتدبيره له، وهذا هو معنى التوكل ومقتضاه[١٣].

الهوامش

(١) كما أنّ بعض المعاصرين تصوّروا إمكان ذلك. راجع: بحوث في العقل العملي (كاوشهاى عقل عملى)، للدكتور مهدي الحائري.

(٢) كالمحقق اللاهيجي في درة المراد (گوهر مراد)، وتبعه في ذلك بعض المعاصرين.

(٣) تلاحظ صبغة وظيفية (أي الاعتماد على المعلول والأثر) في الاستدلال المذكور. ويمكننا إعطاء صيغة أخرى من الاستدلال، بحيث يكون اعتماده على العلل أكثر مما هو على الآثار والمعلولات، فمثلاً: نقول بأنّ الناس يرغبون بالصدق أكثر من الكذب ويلتزمون به. وإن كنت أعتقد بأنّ الاستدلال الأول أكثر متانة وقابلية للدفاع، ويعود الثاني في نهاية المطاف إلى الأول أيضاً. لكنّ المقال الذي بين أيدينا لا يتبنّى أيّ تحليل معيّن في هذا المجال، وما يبني عليه هو أنّ الأحكام الأخلاقية قابلة للاستثناء.

(٤) أقلّ ما يرد على هذا الرأي أنّه لا دليل عليه؛ إذ يتكلّم عن مستقبل المجتمع والعالم بما لا دليل عليه من العقل أو التجربة، أو على الأقل لا يحصل منه ذلك. ومن الممكن أن يعترض أحد بأنّ الفضائل الأخلاقية كانت منسجمة إلى اليوم مع العالم والمجتمع، وترتبت على أساسها حياة أفضل. لكن القول بأنّ المجتمعات ستبقى بالضرورة على هذا الحال، وتحتاج دائماً لهذه الأخلاق، وتكون منسجمة معها، هو قولٌ يحتاج أدلة وقرائن علمية قوية (لا فلسفية فقط).

يبدو أنّ حكماء الأخلاق لم يروا أنفسهم ملزمين بإقامة براهين على هذا الأمر، ولم يخوضوا فيه. ولا تخدمنا نظرية ثبات الفطرة في هذا المجال أيضاً، بغض النظر عن ضعف أدلتها، وعلى فرض صحتها؛ لأنّ الأمر الفطري كالمادة التي تقبل عشرات من الصور، لا يمكننا تبيين صورة المجتمع ولا صورة أخلاقه بشكل وافٍ ومقنع بالاستناد إلى الفطريات. ولعلّ قدرة النطق والرغبة في التفاهم أقوى وأعمق رغبة عند الإنسان. ومع هذا لدينا اليوم أكثر من ألفي لغة في العالم، تنبع جميعها من تلك الرغبة والقابلية الفطرية، وكلّ منها بمثابة صورة حلّت على ذلك الجوهر.

كان ذلك بيان آخر للقاعدة المحكمة القائلة بأنّ الأمر الاجتماعي يتطلّب توجيهاً اجتماعياً، والاعتماد على الخلفيات النفسية والفطرية والفردية فقط لا يكفي لتوجيهه. فللمعاملات والأخلاق واللسان و...، خصوصية اجتماعية، لا يمكن تفسيرها بمجرد وجود وازع فطري للربح أو الاستخدام أو طلب الفضيلة أو القوة الناطقة وأمثالها. ونعجز في مثل هذه الحالة عن بيان سبب تعدد الأنظمة الاقتصادية، أو الألسنة، أو الأخلاق. كما لا يمكننا التشبث بقاعدة «الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية»، فحتى لو صحّت هذه القاعدة الهزيلة والفاقدة للدليل، لا تثبت شيئاً سوى وجود علاقة ضرورية بين الكذب والقبح، على أساس غلبة قبح الكذب.

إذاً من الممكن الأخذ بنتيجة كهذه (بغض النظر عن هزالتها وعدم الدقة والتعميمات التي أحاطت بمقدماتها وصياغاتها)، وفي نفس الوقت القول بتبعية الأخلاق للواقع والمجتمع؛ إذ الكذب في عالمنا الحالي مسؤول عن تبعاته، فهو يسبب الخلل في النظام، وأزمة في الثقة. لكنّ السؤال هو: هل تغلب هذه التبعات في عالم آخر ومجتمع آخر لتجري عليها نفس القاعدة؟

(٥) أو ردت شرح هذا الموضوع في كتاب «مقدمة على الأسس الماورائية للعلوم الطبيعية الحديثة»، (مقدمه اى بر مبادى ما بعد الطبيعى علوم طبيعى نوين).

(٦) جئت بشرح هذا الموضوع في كتاب «أوصاف المتقين» (أوصاف پارسايان) بشكل مفصل.

(٧) تذكروا المقولة المشهورة والمتبعة: «الحرب خدعة»، بينما خداع الأصدقاء رذيلة دون شك.

(٨) نقصد بالأدب هنا القيم الخاصة بكل مقام، لا العادات والتقاليد.

(٩) من هنا يتضح أنّ إدراج الأسماء الطبيعية تحت العناوين الأخلاقية، وكأنها أقسامها، أمر خاطئ ومضلل، كدرج الوفاء بالعهد والصدق تحت العدل. ويسبب هذا الأمر اعتلال علم الأخلاق. فكيف يمكن عدّ المداراة والرفق والصبر وصلة الرحم من الفضائل، والإيذاء والعنف واللعن والغيبة وحب الجاه والكذب من الرذائل، بينما هي أسماء طبيعية؟ إلا أن نقول بأنّها في المجتمع الحاضر كذلك في الغالب، وهذا ما قاله علماء الأخلاق؛ إذ كلّ فعل طبيعي لم يتصف بعنوان أخلاقي لا يمكنه أن يكون فضيلة أو رذيلة. فينبغي القول بأنّ الرفق حسن وعدل، أو الكذب قبيح وظلم، ليتبيّن حكمه. إنّ تردد علماء الأخلاق في تعيين المنزلة الأخلاقية للفقر والغنى لم يكن اعتباطياً، فتمسكوا بأدلة غريبة، من قبيل: الغنى أفضل من الفقر؛ لأنّ الله غني! بينما الفقر والغنى أسماء طبيعية، وما لم يدرجا تحت عنوان أخلاقي لم يتضح حكمهما.

(١٠) لا يؤثر وجود ملكة أو عدم وجودها تحت عنوان الشجاعة أو العدل أو ... على نتيجة البحث. فالكلام عن آثار تلك الملكات، وهي الأفعال الشجاعة والعادلة و...، وهذه الأفعال هي التي تدل على تلك الملكات، وليس العكس.

(١١) المثنوي، الدفتر السادس، الأبيات ٢٣٦٩ ـ ٢٣٧٠.

(١٢) نفس المصدر، الدفتر الرابع، الأبيات ١٤١٨ ـ ١٤١٩ و٢١.

(١٣) شرحت هذا الموضوع في كتاب «الحكمة والمعيشة».

سؤال الهوية

هل الهوية إرث أو بناء؟

حوار بين أدونيس ومحمد مجتهد شبستري(*)

ترجمة: عماد الهلالي

هذا حوارٌ سريعٌ جرى بين مفكرين إنسانيين في العاصمة الألمانية برلين[1]، وهما: علي أحمد سعيد إسْبر (أدونيس)؛ ومحمد مجتهد شبستري، وإليكم نص الحوار.

أدونيس: كيف نحدِّد الإسلام اليوم بوصفه ثقافة؟

شبستري: هو الثقافة التي يعيشها المسلمون في حياتهم اليومية. وهي مؤلَّفة من الدين بحصر المعنى، ومن بعض العناصر المستمَدة من الثقافة الغربية، ومن بعض الثقافات الباقية مما قبل الإسلام، غير أن الإسلامية هي الطابع الغالب. ويمكن تحديد الغلبة هنا بأنها نوع خاص من التفكير يمارسه المسلمون، وبأنه مجموعة من الآداب، ومن كيفيات الترابط والتواصل بين الناس، إضافة إلى قيم أخلاقية معينة.

أدونيس: هل يمكن الاستنتاج من تحديدك هذا أن هناك غياباً للثقافة الإسلامية بوصفها رؤية جديدة للعالم والإنسان، وللمشكلات الحديثة، أو بوصفها إبداعاً وتجديداً؟

شبستري: نعم، فالثقافة الإسلامية، بهذا المعنى الذي تشير إليه، غير موجودة، دون أن ننفي وجود قلة مبدعة ومجدِّدة بين المسلمين، إلا أنها مهمَّشة، ولا فاعلية لها. المسلمون في كثرتهم الساحقة لا يزالون من هذه الزاوية يعيشون في عالم ثقافي يقوم على الاتباع والتقليد، فهناك بالمعنى الإبداعي غياب مزدوج للثقافة: دينيّاً؛ ومدنيّاً. ليس عندنا

(*) من أبرز رموز الحركة الفكرية الإصلاحية في إيران، اشتهر بنظرية تعدُّد القراءات الدينية، وبنقده على نظريات حقوق الإنسان في الإسلام.

مثلاً فلسفة أو علم أو فن كما كان الشأن من قبل، ولم يعد هناك معنى محدد لهذه جميعاً داخل حياتنا، كما كان الأمر سابقاً.

❁ **أدونيس: لكنْ، هناك وعيٌ بهذا الغياب...**

❁ **شبستري:** وعي عند هذه القلة التي أشرتُ إليها. ومع ذلك يظل وعياً بلا أجوبة، بلا حلول. إنه وعي بحيث إننا عندما نحاول أن نخرج إلى الحلول تنغلق أمامنا الآفاق. هكذا تخلق لنا التغيّرات الجذرية في العالم مشكلات معقدة وكثيرة لا نفهمها، ولا نقدر أن نستجيب لها بحرية واستقلالية، وإنما نُجَرُّ إلى تقبُّل نتائجها، أو تُفرَض هذه النتائج علينا فرضاً. ومن ثمَّ تولّد فينا الشعور بأننا نعيش في عالم مزلزَل من كلّ ناحية، وبأن الخلاء يهيمن على حياتنا، ولا نعرف ماذا نفعل، كمثل جائع يهدّده الجوع، ولا يجد أمامه طعاماً. يقال: التاريخ انتهى. وبالنسبة إلينا ـ نحن المسلمون ـ إذا نظرنا إلى أنفسنا بصدق في هذا الإطار وعلى هذا المستوى فمن الممكن القول: إن التفكير انتهى.

❁ **أدونيس: طبعاً ستبدو الدعوة إلى «أدب إسلامي» أو «فلسفة إسلامية» في هذا الإطار، وكما يتخيل بعضهم، دعوة لا تنهض على أيِّ أساس فكري صحيح...**

❁ **شبستري:** لا أدري أي معنى لعبارة «أدب إسلامي» أو «فلسفة إسلامية»! الأصح هو الكلام عن الأدب الذي ينتجه المسلمون، وعلى الفلسفة التي يمارسها المسلمون، أو على الأدب والفلسفة في المجتمعات الإسلامية. إن في إعطاء صفة دينية للأدب أو الفلسفة موقفاً لايصدر عن عقلية تحيط بدلالة أو بخصوصية أيٍّ منهما.

❁ **أدونيس: ومع ذلك هناك محاولات متواصلة تهدف إلى تأويل النصوص الدينية، ظنّاً من القائمين بها أنهم يؤالفون بينها وبين مقتضيات الزمن الجديد، أو يلغون التعارض بين هذه النصوص وزماننا الراهن...**

❁ **شبستري:** غير أنه تأويل لا يجدي، لأنه كمثل التأويل القديم، ينطلق من مسبَّقات إيمانية، ويتم طبقاً للشرع. لا نرى اليوم في العالم الإسلامي تأويلاً بالمعنى الحديث، لغويّاً وفلسفياً، للنصوص الدينية، مما يجعل حياتنا الفكرية جامدة، وفقيرة، قائمة على التكرار والاستعادة. لذلك ينبغي على المفكر المسلم، الذي يريد فعلاً أن يطوِّر الفكر الإسلامي، أن يتخطّى التأويل التقليدي بأشكاله جميعاً، وأن ينظر إلى النصوص الدينية نظرة جديدة تصدر عن مفهوم للتأويل بدلالته الهيرمنوطيقية الحديثة[٢]، لغويّاً على

الأخص، وفلسفياً بشكل عام.

❁ أدونيس: وهذا يقتضي من المسلمين أن يتجاوزوا أحادية النظر، والذهنية الإقصائية أو الإلغائية، وأن يقبلوا التعددية بأبعادها وأنواعها جميعاً.

❁ **شبستري:** نعم، بالتأكيد. وقبول التعددية[٣] في التأويل يعني القبول بتعدد القراءات. وفي هذا ما يؤدي إلى قبول الآراء والمعتقدات المتنوعة بالإسلام داخل الإسلام الواحد، بوصفها قراءات وتأويلات متعددة لنصٍّ واحد، دون رفض، أو نبذ، أو تهميش، أو تكفير.

❁ أدونيس: ألا ترى في هذا الإطار أن حصر النصّ في أحادية تأويلية يُضمِر نوعاً من عدم الإيمان بهذا النص، أي عدم الإيمان بغناه، وحريته، وانفتاحه؛ إذ كلُّ أحادية تقييد...

❁ شبستري: لذلك المهم أن نسأل أولاً: هل المسلمون مستعدون للقبول بتعددية هذا شأنُها؟ تلك هي المسألة.

❁ أدونيس: لكن دون هذه التعددية لن يكون مكان للآخر في الرؤية الإسلامية...، أو أنه سيظل «كافراً»!

❁ شبستري: إذا نظرنا إلى النصوص الدينية بوصفها ظاهرة من الظواهر، أي إذا نظرنا إليها فينومينولوجيّاً[٤]، فلابدَّ من أن نقبل التعددية الدينية بشكل كامل ومطلق. لكن السؤال هنا هو: هل نقبلها بوصفها حقائق، أم نقبلها في إطار التسامح والانفتاح بصرف النظر عن حقيقتها أو عدمها؟ وهذه مسألة تحتاج إلى نقاش وتأمل طويلين، خصوصاً أن في القبول بالتعددية ما يتيح لبعضهم من المنغلقين المتزمتين أن يدَّعوا بأن من يقول بالتعددية كأنه يقول بأن في الوحي تناقضات أو حقائق متعددة. غير أن هذه التناقضات ـ على افتراض وجودها ـ لا تظهر للمتأمل إلا عندما يراها بعين الإنسان، ضمن عالمنا الإنساني، فلا تناقض في عالم الألوهية؛ ذلك أن الحقائق الدينية غير الحقائق الفلسفية، فهذه ذاتية شخصية، والأولى وجودية كونية أو إلهيّة. ثم إن التناقضات نسبية؛ لأن الحقائق نسبية. وهذا لا يعني أن النسبية بطلان أو كذب، وإنما يشير إلى ظهورها بشكل معين في فترة معينة؛ ويشير كذلك إلى أن تمام الحقيقة أو كمالها غير موجود في أيِّ دين بمفرده أو في أية فلسفة وحدها دون غيرها، فالحقيقة الكلِّية الشاملة موجودة في

التاريخ بوصفه كلاً شاملاً، لا في جزء منه دون جزء. وهنا نجد ما يمكن أن يميِّز بين الحقيقة التي تكون من طبيعة دينية وتلك التي تكون من طبيعة فلسفية. هكذا أرى أن الطريق إلى التعددية مفتوحة في الإسلام، في المستوى المبدئي أو النظري.

أدونيس: لكن في المستوى العملي، الشرعي...

شبستري: لا يجوز ـ في ما أرى ـ أن يُحكم على الاجتهاد في الرأي، أو على التأويل، استناداً إلى نصٍّ شرعي. الشرع شيء، والفكر شيء آخر، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالأدب والفن.

أدونيس: مادمنا وصلنا إلى الجانب العملي أودُّ أن أسأل: ما الخاص المتميِّز الذي ترى أن في إمكان المسلمين أن يقدِّموه إلى العالم الحديث؟

شبستري: يمكن من الناحية الثقافية العامة أن نقدم القراءات العرفانية الصوفية، فهي تتكامل مع العرفانيات الشرقية من جهة، والغربية المسيحية من جهة ثانية. ويمكن من زاوية الرؤية الدينية الخاصة أن نقدم رؤية وسطاً، أو موقفاً متوازناً يؤالف بين رُكْنَي الوجود: الروح؛ والمادة، الطبيعة؛ وما وراء الطبيعة، الظاهر؛ والباطن، فهذه الثنائيات وجهان لحقيقة واحدة.

أدونيس: وماذا علينا أن نأخذ من الآخر؟

شبستري: لابدَّ لنا أن نأخذ من جميع الينابيع في مختلف الحضارات. من العرفان المسيحي، واليهودي، من البوذية، ومن الأديان جميعاً. بالنسبة إليَّ شخصياً لا أصدر بوصفي مفكراً عن ينبوع ديني واحد، أو عن الإسلام وحده، وإنما أصدر كذلك عن الطاقات الروحية الكبرى في جميع الأديان. أما بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية فليس لديها مؤسَّسات ثقافية أو اجتماعية أو سياسية تدير بدقة واحترام وعدالة وقانونية شؤون مواطنيها، أفراداً وجماعات، في ما وراء انتماءاتهم وآرائهم، كما هي الحال في العالم الغربي. وغياب هذه المؤسسات مقتل إنساني، إضافة إلى كونه مقتلاً حضارياً. ولكي نخلق هذه المؤسَّسات، التي لا يمكن المجتمع أن يتطور أو يتقدم في معزل عنها، لابدَّ لنا من الثقافة الغربية، وبخاصة كل ما اتصل منها بالقانون، والديموقراطية، والعدالة، وحقوق الإنسان. وما نأخذه منها علينا أن نهضمه، وأن ندمجه في حياتنا وأفكارنا، بحيث يصبح جزءاً منها. ودون ذلك نبقى تابعين للغرب، مما يزيد في تخلُّفنا.

❁ أدونيس: ما تقوله يتعارض ـ لحسن الحظ ـ مع الأفكار السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية عن الهوية...

❁ **شبستري:** ليست الهوية إرثاً جاهزاً، وإنما هي بناء، وعلينا أن نبنيها. ولا أشك في أن المسلمين اليوم يعيشون أزمة هوية، لا هوية اليوم لهم. يتم بناء الهوية بطريقتين:

١ـ التعمق في الماضي من جميع جوانبه.

٢ـ الحوار العميق بين هذا الماضي والعالم الحديث في ثقافته بجميع تجلّياتها.

عبر هذا الحوار، وفي أثنائه، نبني هويتنا، فيما نعرف من نحن.

الهوامش

(١) «Berlin».

(٢) «Modern Hermeneutics».

(٣) التعددية «Pluralism»: يطلق على المذهب البراغماتي الذي يقول: إنَّ الكون متكثر، فيعارض بذلك الأحادية والجبرية، ويقول: إن مستقبل العالم يحتمل إمكانيات عدة يتوقف تحقيقها على فعل الكائنات التي تقرر مصيره. في مقابل أحادية وثنائية.

(٤) «Phenomenology» الظاهراتية أو الظاهريات: مذهب إدمون هُسرل «Edmund Husserl» (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) مؤسس منهج الظاهريات. ولفلسفة الظاهريات أبلغ الأثر في الفلسفة المعاصرة، وخاصة في الوجودية، لا من حيث هي نسق فلسفي، وإنما باعتبار منهجها في استخلاص الماهيات. ولا تعنى فلسفة الظاهريات بما عندنا من النظريات والآراء السابقة، وإنما تضع كل ذلك بين قوسين، وتبحث عن المعطيات بغض النظر عن وجودها، وترد الوقائع الجزئية إلى الماهية الكلية، وتميز بين الواقعي واللاواقعي، وترد المعطيات في الشعور إلى ظواهر متعالية، كالشعور المحض. والظاهرية من الكلمتين اليونانيتين «Phanomenon» التي تعني: يظهر ويخرج إلى النور، و«Logos» تعني: القول، وهو ظهور للمعنى الخفي بحروف منطوقة. إذاً الفينومينولوجية علمٌ ما يُظهر ذاته، ومنهجها هو المنهج الذي يجعلنا نرى الظاهرة، والبنى الداخلية لها والمتعلقة بها، والتي كانت خافية علينا، ولم يكن لها ظهور سافر من قبل.

المذهب المعنوي

عصارة الأديان وعنصر التقائها

حوار مع د. مصطفى ملكيان(*)

ترجمة: أ. عماد الهلالي

تعريف الدين

✿ في البداية لو تفضلتم بذكر تعريفكم للدين.

✿ إن تعريف الكثير من الأمور والظواهر، وخاصة الدين، يعتبر عملاً محالاً. والأفضل في رأيي أن نقول، بدل تعريف الدين: تعيين مرادنا من الدين، بمعنى أننا عندما نتحدث في كلامنا عن الدين فما هو مرادنا بشكل دقيق من هذه الكلمة؟ ومع الالتفات إلى هذه المسألة يمكن القول: إن الدين هو نظام للفكر يقدم تفسيراً لعالم الوجود، ومكانة الإنسان من عالم الوجود، بالإضافة إلى ذلك، وعلى أساس هذا التفسير، فإنه يملك توصيات خاصة في كيفية السلوك في الحياة، وذلك التفسير وهذه التوصية يتجليان في مجموعة من المناسك والشعائر الرمزية. وهذا التعريف في الواقع يتضمن الوظائف الثلاث للدين.

✿ نرجو التوضيح أكثر لهذا التقسيم.

✿ أقول بشكل مبسط: إن الشيء الذي يسمى في الدين بالعبادات (من قبيل: الصلاة، الصوم، الحج، و...) هو صورة رمزية للتفسير الذي يراه الدين لعالم الوجود، ومكانة الإنسان من ذلك العالم، والتوصية بنمطٍ خاص من الحياة. والتعريف الذي

(*) أستاذ جامعي بارز، أحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران اليوم، يحمل نزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية، له نقد على نظرية القبض والبسط، مترجم عن اللغات الأجنبية.

طرحتُه للدين هو تعريف وظيفي، أي بيّنتُ فيه وظيفة الدين، وقلتُ: إن وظيفة الدين هي أنه يتولى هذه المهمة، ولكنني لم أطرح تعريفاً جوهرياً للدين، ولم أقل ما هو التفسير الذي يطرحه الدين لعالم الوجود، ومكانة الإنسان منه، ولم أقل ما هي التوصية بنمط خاص للحياة، أو ما هي المناسك والشعائر الرمزية التي يتجلى فيها ذلك التفسير وتلك التوصية. وبعبارة أخرى: إنني في هذا التعريف لم أتطرق إلى المضمون الداخلي للدين، بل كنت ناظراً لمهمة الدين ووظيفته في واقع الحياة.

المعنوية، رؤية خاصة للعالم والإنسان

❁ موضوعنا يدور حول العلاقة بين الدين والمعنوية، وعليه فلو كنت ترى تعريفاً أو فهماً خاصاً للمعنوية فالرجاء بيانه.

❁ حسب قراءتي ورؤيتي للمعنوية فإنها عبارة عن مواجهة الإنسان لعالم الوجود، وفي هذه المواجهة يعيش الشخص بشكل عام نوعاً من الشعور بالرضا الباطني في حياته. فالكثير من الأشخاص ـ ومنذ بداية حياتهم وإلى نهايتها ـ يعيشون دائماً حالات نفسانية غير مريحة وغير مطلوبة، فهؤلاء يعيشون الألم والمعاناة في حالاتهم النفسانية هذه، مثلاً: يشعرون دائماً بحالة من القلق والاضطراب والحزن، والهم والغم، واليأس، والشعور بالحقارة والدونية، والإحساس باللاهدفية والعبثية طيلة مسيرة حياتهم، فهم يواجهون تعقيدات وأزمات في حياتهم دائماً، وفي تقديري أن المعنوية هي شكل من أشكال المواجهة والرؤية لعالم الوجود تنتج التخفيف من الأزمات الروحية، أو عدم ظهور تلك الحالات السلبية بالمقدار الممكن، وعليه فالمعنوية نحو من المواجهة التي إذا حصل عليها الإنسان فإنه سيعيش الراحة الباطنية والرضا القلبي والهدوء الروحي، بعيداً عن أشكال الاضطراب والقلق واليأس. وفي الواقع فأنا أعرّف المعنوية بمعطيات المعنوية ونتائجها، وقلتُ: إن نتيجة هذه المعنوية أن يعيش الإنسان بحالة من الرضا النفسي والاستقرار الباطني في حياته، وبالطبع فهذا الرضا الباطني قد ينسجم مع اعتقاد الشخص بأن هذه الحياة تنحصر بهذه الدنيا، وكذلك ينسجم مع اعتقاده بوجود حياة بعد هذه الحياة، رغم أن المعنويين في العالم بشكل عام يعتقدون بوجود حياة بعد الموت، وبأشكال مختلفة للبقاء، ولكن على أية حال إذا عاش الشخص في هذه الدنيا بحالة من الرضا الباطني والطمأنينة

القلبية فهذا هو المطلوب، والأشخاص المعنويون يعيشون هذه الحالة عادةً.

العلاقة بين التدين والمعنوية

❁ لقد عرّفتم الدين من خلال ذكر وظيفته في الحياة، وعرّفتم المعنوية من خلال بيان معطياتها وآثارها في الحياة، وبما أن قسماً كبيراً من وظائف الدين يرتبط بالمسائل الروحية والمعنوية فما هو تأثير الدين على معنوية الإنسان؟ هل يمكن أن يكون الشخص معنوياً بدون أن يكون متديناً؟

۞ إن الإجابة عن هذا السؤال ترتبط بشكل تام برؤيتنا للتدين وتصورنا عنه، فإذا كان المقصود من التدين التدين التاريخي، ويكون مقصودك: هل يستطيع الإنسان أن يتحرك في مسار المعنويات وفي ذات الوقت لا يكون منتمياً أو ملتزماً بأي دينٍ من الأديان العالمية، كأن لا يكون مسلماً أو يهودياً أو مسيحياً، فجوابي هو: نعم. وبعبارة أخرى: إن الإنسان يمكنه أن يكون معنوياً وغير متدين، فيمكنه أن لا يرتبط بأية رابطة قلبية وعاطفية بأي من الأديان الشرقية والغربية، ولكن في ذات الوقت يعيش حالة الرضا الباطني في حياته.

وأما لو لم يكن مقصودكم من الدين المعنى التاريخي، بل بوصفه مجموعة من العقائد والعواطف والميول التي تتجلى بأشكال مختلفة في الأديان والمذاهب الموجودة في العالم، ففي رأيي أن المعنوية تعد خلاصة وعصارة جميع الأديان. وببيان آخر: إن جميع الأشخاص الذين يلتزمون بالتدين التاريخي لا يصلون إلى عمق هذه الأديان. وعليه يمكن أن يكون الإنسان متديناً، ولكنه يعيش بعيداً عن المعنوية، ولا يعتبر إنساناً معنوياً.

ومن جهة أخرى فإن هذا الكلام لا يعني أن جميع الأشخاص المعنويين، والذين توصلوا إلى عمق وحقيقة الأديان، يلتزمون بظاهر الأديان التاريخية على المستوى النظري والعملي أيضاً؛ لأنه من الممكن أن يكون الإنسان متديناً ولكنه غير معنوي، أو يكون معنوياً ولكنه غير متدين.

ولكن الإنصاف أن أكثر الأشخاص المعنويين على امتداد التاريخ يعيشون الارتباط والانتماء لأحد الأديان التاريخية، بالرغم من أن رؤيتهم وقراءتهم للدين التاريخي تختلف عن رؤية العوام من الناس لذلك الدين، وكأن جمهور الناس في الأزقة والشوارع

إنما يرتبطون عاطفياً بالقشرة لذلك الدين، والمعنويون في كل دين يرتبطون بعمق وجوهر ذلك الدين بدلاً من قشرته، وبهذا المعنى فإن جميع المعنويين لا يكون تدينهم بالمعنى السائد من التدين لدى عوام الناس.

وكذلك فإن جميع المتدينين الذين يرتبطون بالدين التاريخي ليس بالضرورة أن يكونوا معنويين. وبعبارة أخرى: إن المعنوية تمثل جوهر الدين لا قشرته، ومن هذه الجهة يمكن القول: إن الأشخاص الذين يرتبطون بالدين برابطة اسمية وظاهرية ليس بإمكانهم الوصول إلى ذات الدين، ولا الوصول إلى عمق الحالة الدينية.

❁ هل لكم أن تبينوا ذلك من خلال مثال ملموس؟

❁ مثلاً: إنّ الأشخاص الذين يعيشون الانتماء لأحد الأديان العالمية ليسوا بقليلين، والذين يتحركون على مستوى الانتحار ليسوا بقليلين أيضاً، وفي الكثير من موارد الانتحار هناك شواهد على وجود حالة اليأس، في حين أنّ الإنسان المعنوي لا يواجه مثل هذه الحالة أبداً، وعليه ربما يكون الإنسان منتمياً لأحد الأديان العالمية، ولكنه لا يعيش المعنوية بمعناها العميق؛ لأن الشخص المعنوي بالمعنى العميق للكلمة هو الذي يعيش، برغم جميع المشكلات والشدائد والتحديات الصعبة التي يفرضها الواقع في حركة الحياة، حالة البهجة والهدوء الروحي والرضا الباطني بشكل كبير.

❁ هل مقصودكم من هذا الكلام أن المعنوية لا تنفك عن الدين، مع العلم بأن العوام من الناس لا يصلون إلى المعنوية، بخلاف الخواص؟

❁ إذا كان مقصودكم من عوام الناس أكثر الناس، وليس الجهلاء فقط، فكلامكم صحيح. مثلاً: هناك أشخاص وصلوا إلى مراتب عالية في الدراسات الأكاديمية، وحصلوا على شهادات جامعية، ولكنهم لم يصلوا إلى المعنوية. ومن جهة أخرى فالأشخاص الأميون الذين وصلوا إلى المعنوية ليسوا بقليلين، وعليه لا ينبغي استخدام مصطلح العوام والخواص؛ لأنه لا يصح حصر الوصول أو عدم الوصول إلى المعنوية بامتلاك الفرد لمجموعة من المعلومات الخاصة، بل ينبغي القول: إن أكثر المتعلقين بالدين والمذهب لا يصلون إلى جوهر المعنوية بالمعنى العميق للكلمة، بل الأقلية هي التي تصل إليها. وهذه الأقلية يمكنها أن تكون من المتعلمين والنخبة، ومن الممكن أن يصل الإنسان إلى المعنوية وفي ذات الوقت لا يملك معلومات خاصة أو يكون أمياً، ولكن كما

قلت: إن هؤلاء يمثلون أقلية في المجتمع.

العلاقات الاجتماعية للإنسان المعنوي

❁ إذا توصل الناس إلى عمق الدين، أي أنهم صاروا معنويين تماماً، فما هو تأثير مثل هذا الدين على حياة الناس؟ وهل في هذه الصورة تتحقق المدينة الفاضلة كما يقال؟

❂ أنا لا أعتقد بظهور مدينة فاضلة على الكرة الأرضية، رغم أن مثل هذا المجتمع مطلوب ومحبذ، ولكن ليس كل شيء مطلوب يمكن تحقيقه، فكل إنسان طالب للحق يحب أن يرى مثل هذا المجتمع ويعيش فيه، ولكن رغبتنا تختلف عما يقع في الخارج. وبالإمكان طرح سؤالك بهذا الشكل، وهو: إذا كان هناك أشخاص في المجتمع يعيشون المعنوية فما هو الفرق بين معيشتهم ومعيشة الأشخاص غير المعنويين؟

في تقديري أن العلاقات الاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعنوي تقوم على أساس ثلاثة أركان أو أصول: «العدالة»، «الإحسان»، «المحبة»، وبالطبع فإن الإنسان في المراتب الدانية من المعنوية يتعامل مع الآخرين على أساس العدالة، وعندما يرتفع ويتسامى في المدارج المعنوية فإنه سوف ينتقل إلى الإحسان، وفي المرحلة الأخيرة يصل إلى المحبة والعشق.

❁ كيف تدخل العدالة والإحسان والمحبة إلى حياة الإنسان؟ لو تتفضّلون بمثال لتوضيح هذه المسألة؟

❂ مثلاً: عندما أريد أن أسترجع حقي منك، ولا أرضى بأقل من ذلك، ولا أطمع بذرة أكثر من حقي، بمعنى أنني أطلب منك حقي فقط، ولا أرغب في تجاوز هذا الحد، والتعدي إلى حقك، فهذا يعني أنني أسلك في علاقتي معك على أساس العدالة. ولكن الإنسان عندما يبلغ من الناحية المعنوية أكثر من هذا الحد من النمو والرشد فإنه لا يكتفي بإحراز العدالة فقط، بل يتجاوزها إلى مرحلة أعلى منها، وهي الإحسان، بمعنى أنه يغض نظره عن بعض حقوقه أيضاً، ويسمح أن يتخلى عن هذا الحق للآخرين.

ولكن هناك مرحلة أعلى منها أيضاً، وهي أنني لا أكتفي بالعدالة والإحسان فقط، بل أتحرك في تعاملي مع الآخرين على أساس المحبة والعشق. والفرق بين العدالة والإحسان وبين المحبة أن العدالة والإحسان أمران يقعان في دائرة (الموضوعي)[1]، وفي الموضوع الخارجي، وتتجلى في السلوكيات الخارجية للإنسان، وأما المحبة فهي أمرٌ

باطني و(ذاتيّ)[٢]، أي أعيش تجاهك حالة باطنية. قد لا أشعر نحوك بذرّة من الحب والمودة، ومع ذلك أشعر بأن وظيفتي الأخلاقية أن لا أعتدي على حقوقك، بل أحياناً أتعامل معك من منطق الإحسان، ولكنّ الأهم من ذلك أن أتعامل معك بمنطق المحبة والعشق.

ولنفترض طبيباً يجري عملية جراحية لأحد المرضى، ويمارس عمله هذا بوجدان يقِظٍ، ولا يقصِّر في عمله، فهذا يعني أن سلوكه ينطلق من موقع العدالة، ولكن عندما يجري عملية لابنه، فإنه مضافاً إلى الأعمال الخارجية التي يقوم بها، يشعر بالحب يغلي من أعماق قلبه نحو هذا الابن. والإنسان المعنوي عندما يصل إلى مرتبة الحب فإنه يرى أن جميع أفراد البشر كأبنائه، فكلام الشخص الذي يقول: «إنني عاشق لجميع الموجودات في العالم، لأن هذه الموجودات صادرة منه» ليس سياقاً شعرياً، بل إنه يعيش المحبة حقيقة تجاه العالم. وعلى حد تعبير الشيخ أبي الحسن الخَرَقاني[٣]: «إذا شعر إنسان من تركستان إلى بلاد الروم بوخزة في قدمه فإني أتألم أيضاً». وهذه هي المحبة الشاملة.

وعندما تقول رابعة العدوية[٤]: «في يوم القيامة أقف على حافة جهنم، وأقول: كل شخص يريد الدخول إلى جهنم فعليه أن يضع ذنوبه وآثامه عليّ ويتخلص منها، فأنا مستعدة أن أتحمل ذنوب جميع الناس وأتعذَّب من أجلهم». فهذا الكلام، وإن كان باللحاظ الميتافيزيقي، ومن جهة العقائد الدينية، أشبه ما يكون بالمزاح، ولكن هناك فكر يقف وراءه، وهو أنني أشعر بآلام جميع البشر وأتألم لهم؛ لأنني أحب جميع الناس، ومستعدة لأتحمل عذاب جهنم بدلاً عنهم. ومن هذه الجهة يسعى الإنسان المعنوي للتخفيف من آلام الناس ومعاناتهم.

علاقة الإنسان المعنوي بنفسه

❁ لقد ذكرتم في كلامكم صورة عن سلوك الإنسان المعنوي مع محيطه الخارجي ومع المجتمع، والآن لو تتفضّلون ببيان كيفية سلوك الإنسان المعنوي مع نفسه.

❁ إن الإنسان المعنوي في علاقته وسلوكه مع نفسه يختلف أيضاً عن سائر الناس، فالإنسان المعنوي في ذات الوقت الذي لا يرى نفسه أعلى من الآخرين فإنه يحب نفسه بشدّة، وهذا نوع من (محبة الذات المعنوية). وهذا المعنى يختلف عن حبّ الذات السلبي، فعندما نقول: إن هذا الإنسان يحب نفسه فالمقصود أنه لا يعيش الحالة المعنوية، في حين أن

المعنويين في العالم هم أكثر الناس حباً لأنفسهم، ويعتبرون لِذاتهم قيمة لا محدودة، ولهذا السبب فإنهم يهتمون بشدّة بمراقبة سلوكياتهم، وعدم صدور كل ما من شأنه أن يلحق الضرر بهذه (الذات) الثمينة التي في أيديهم وتحت اختيارهم.

عندما نتعامل مع الآخرين بمنطق الظلم والعدوان لا يعني ذلك أن هذه السلوكيات تنطلق من واقع حب الذات، بل بدوافع (كراهية الذات)، بما يحوّل داخل الإنسان إلى عقدة في نهاية المطاف. وفي رأيي لا ينبغي أن نقول للناس: لا تحبوا أنفسكم؛ إذ على حد تعبير القرآن فإن كل إحسان تقدمه إلى الآخرين فإنك في الواقع تقدمه لنفسك، وكذلك كل ظلم تلحقه بالآخرين فإنك بالواقع تظلم نفسك. ومن هنا فإن مصدر الأزمة في مجتمعنا يتمثل في الأشخاص الغافلين عن أنفسهم، ولا يكتفي القرآن بأنه لا ينظر بنظرة إيجابية للغفلة عن الذات، بل يرى هذه الحالة أكبر عقوبة إلهية للغفلة عن الله ﴿نَسُوا اللَّه فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (الحشر: ١٩).

خصائص الإنسان المعنوي

ما هي الخصوصيات الأخرى للإنسان المعنوي؟

بما أن الإنسان المعنوي يحب ذاته فإنه لا يقنع بحالته الفعلية، ويسعى دائماً لتحقيق المزيد من الكمال الأخلاقي والمعنوي، والوصول إلى مرتبة أرقى وأفضل. ومن هذه الجهة فالإنسان المعنوي لا يتجمد أبداً عند نقطة معينة، أي إنه يعيش القلق أمام قضية مصيره ومستقبله، ويسعى للتوصل إلى وضعٍ أفضل.

والخصوصية الأخرى للإنسان المعنوي هي أنه لا يضيق ذرعاً بالصعوبات والشدائد التي يفرضها الواقع الخارجي عليه، ويواجه هذه الآلام بمنطق الصبر والتحمل. يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن أنصار الإمام الحسين عليه السلام: «إنهم ـ والله ـ لم يشعروا بألم الحديد على أبدانهم»، ومعنى هذا الكلام أن الإنسان عندما يعيش المعنوية فإنه يحتمل الألم الذي لا يقدر الإنسان العادي على تحمله برحابة صدر؛ لأنه يعيش الهدفية، ويرى للحياة معنىً خاصاً، وذلك يدعوه للانسجام أكثر مع الهدف الذي يعيش من أجله.

والخصوصية الأخرى للإنسان المعنوي أنه يرى نفسه المسؤول الوحيد عن تقرير مصيره، وعليه فإنه لا يتمسك بأية ذريعة لإلقاء التقصير على الآخرين، بينما الإنسان

العادي يحاول إلقاء جميع القصور والتقصيرات بعهدة الآخرين. الإنسان المعنوي كلما سار وتقدم في خط المعنويات فإنه يشعر أنه يصوغ نفسه بنفسه وأنه يخلق شخصيته، فإذا رأى نفسه مقصراً في أحد الموارد فإنه يحسّ بأنه مسؤول عن ذلك. وعندما نقرأ في الحديث النبوي أن «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك» فهذا ناظرٌ إلى هذا المعنى بشكل دقيق، فكما أنه لا يوجد لنا عدو سوى أنفسنا، فإنه لا صديق لنا سوى أنفسنا أيضاً، ولذلك تقع مسؤولية جميع أعمالنا وسلوكياتنا على أنفسنا.

❁ كيف يمكن التمييز بين هذه الحالة وحالة الأنانية والعُجب؟

❂ إن الإنسان المعنوي لا يعيش الأنانية أو العجب غير المعقول، ولا يتصور أنه قطب دائرة الإمكان، وأن كل شيء يدور حول محوره. الإنسان المعنوي يقول: أنا لا شيء بالنسبة للعالم، ولكنني بالنسبة لنفسي كل شيء. وعليه فلا يوجد قياس ونسبة بينهما، وعندما لا تكون هناك نسبة وقياس مع الأشياء الأخرى سيكون الإنسان المعنوي كل شيء.

علاقة الإنسان المعنوي بالطبيعة والمحيط

❁ تحدثتم عن العلاقات والمناسبات الاجتماعية والفردية للإنسان المعنوي، فماذا عن علاقة الإنسان المعنوي مع الطبيعة؟

❂ إن الإنسان المعنوي أقل الناس استهلاكاً وأكثرهم إنتاجاً في العالم المحيط به، حيث يعيش بأقل نفقات، وينتج أكثر لعالم الوجود، وبهذا المعنى فإن استهلاكه في الحد الأدنى وبذله في الحد الأقصى.

❁ هل بإمكان الأشخاص الذين يصلون إلى عمق الدين والمعنوية المساهمة في إقامة حوار عالمي؟

❂ أعتقد أن أتباع الأديان المختلفة، كاليهودية والمسيحية والإسلام، أو الهندوسية والبوذية، حالهم حال متسلقي الجبال الذين يرومون الوصول إلى قمة الجبل، فما داموا يعيشون على سطح الأرض فثمة فاصلة كبيرة فيما بينهم، ولكن كلما اتجهوا إلى الأعلى، وتسلقوا الجبل للوصول إلى قمته، فإن الفاصلة ستقل شيئاً فشيئاً، وعندما يصلون إلى القمة سيلتقون، وتصل الفاصلة بينهم إلى الصفر، وهذا المعنى إنما يتحقق

بشرطين:

١. أن يكون هدف الجميع الوصول إلى قمة واحدة.

٢. أن يتحركوا عملياً من أجل تحقيق هذا الهدف.

وحال أتباع الأديان كذلك، فما داموا يعيشون في أجواء الفقه فإنهم يعيشون فواصل بعيدة فيما بينهم، ولكن عندما يرتفعون إلى مستوى الأخلاق، ويَلِجون دائرة القيم الأخلاقية للدين، فإن الفاصلة ستقل فيما بينهم، وعندما يصلون إلى مرتبة الاعتقادات فستقل الفاصلة بينهم أكثر، وعندما يَلِجون دائرة التجربة الدينية التي تعتبر قمة الجبل فإن الفاصلة ستصل إلى الصفر. ولكن بما أن أكثر الناس يعيشون في المرتبة الأولى، وهي مرتبة الفقه والشريعة، وبعضهم يعيش مرتبة القيم الأخلاقية، فإنهم يعيشون فواصل شاسعة فيما بينهم. ولكن كما ذكرت آنفاً عندما يصلون لمرتبة التجربة الدينية سيلتقون حينئذٍ، ولا تفصل بينهم أية فاصلة. وهنا يجلس ابن عربي وجلال الدين الرومي والعطار من عرفاء الإسلام إلى جانب عرفاء مسيحيين، مثل: مايستر اكهارت(٥)، رويس بروك(٦)، مارجارت بوريت(٧)، وهادويج(٨)، والعرفاء الهندوس مثل: شانكارا(٩)، وراما نوجه(١٠). ولا شك عندي أننا إذا التزمنا بصدق وجدية بالدين والمذهب، وتحركنا في هذا الطريق إلى نهايته، فسوف نصل إلى مكانٍ واحد. وفي هذه الصورة ستتحقق الوحدة الثقافية. وبعبارة أخرى: إذا سار أتباع جميع الأديان والمذاهب في خط المعنوية بشكل جاد فلا شك أن ذلك من شأنه إزالة الكثير من أشكال الفرقة والتمايز، وتحقيق الحد الأكثر من التوحد والانسجام والتجانس في المجال الثقافي والديني. إن الثقافة العالمية الواحدة لا تتحقق إلاّ إذا كانت لدينا ثقافة معنوية واحدة. وكل إنسان معنوي يطمح بالوصول إلى ذلك المستوى.

ينبغي أن نعمل على التوفيق بين طموحاتنا والواقع المعاش، وننظر بنظرة واقعية، ولا نتصور أن هذا الطموح سيتحقق قريباً. وفي رأيي أن أكبر عمل يمكننا تحقيقه في الوقت الحاضر لأنفسنا ومجتمعنا هو أن نتحرك على مستوى الاهتمام بإنجاز مشروع العقلانية والمعنوية بشكل متزامن؛ لأن المجتمعات البشرية وعلى طول مسارها التاريخي كانت تتحرك إما في خط المعنوية على حساب اهتزاز وضمور العقلانية، أو بالعكس، وبالتالي لم يصلوا إلى تحقيق العلاقات الإنسانية السليمة والرضا الباطني، فلو أن جميع أتباع الأديان المختلفة في العالم التزموا بصدق بتعاليم دينهم وقيمهم فلا شك أنهم سيصلون إلى

مكانٍ واحد(١١).

الهوامش

(١) «Objective»: الموضوعي، غير ذاتي، غير متحيّز، ملموس مدرك بالحواس ظاهر، و...
إن لفظة «Objective» تعني في الدلالة الأوليّة، وبشكل عام، ما يوجد بمعزل عن الذات. وعندما يطبّق هذا المفهوم على الموضوعات الواقعيّة فإنّه يعني أنّ الموضوعات وصفاتها وعلاقاتها موجودة خارج الإنسان، ومستقلّة عنه. والعالم الموضوعي هو العالم الذي يشكّل موضوع معرفة موضوعية. وهذه المعرفة هي معرفة لها قيمة كليّة، وتعمل وفقاً للقوانين الضرورية، وتجد نفسها بالتالي قائمة بمعزلٍ عن إحساساتنا وعن وجهة نظرنا الخاصة.
أما في المفهوم الديكارتي «Rene Descartes» (١٦٥٠م) فمصطلح «Objective» يعني ما هو موضوع أمام الذّات. فكل ما نتصوّره، ولو كان معطى من معطيات المخيّلة، يمكن أن يقال فيه: إنه «موضوعي»، ولو أنّ هذا التصوّر لم يكن يقابله أي شيء فعلي أو واقعي في العالم الخارجي.

(٢) «Subjective»: فاعلي (متعلق بالفاعل)، شخصي، ذاتي، غير موضوعي.
«Subjectivism»: المذهب الذاتي أو الذاتانيّة مذهب فلسفي يقول بأن المعرفة كلها ناشئة عن الخبرة الذاتيّة أو التقدير الشخصي. وقد استخدم هذا المذهب في الفلسفة استخداماً غامضاً. وعندما يقال عادة عن رأي إنه «Subjective» فهذا يعني للمستمع أن «صدق» هذا الرأي إنّما يرتبط أو يقوم على الحالة العقلية، أو على استجابات الشخص الذي يصوغ العبارة. ففي مبحثي «الأخلاق والجمال» عندما نقول عن شيء ما: إنّه خير أو جميل، وإنّما نعبّر عن استجابة الشخص القائل بالنسبة إلى ذلك الشيء، دون أن نقول شيئاً عن خصائص الشيء «Objective» ــ الموضوعية ــ. وبهذا المعنى كان الفيلسوف اليوناني بروتاغوراس «Protagoras» (٤٨٥ق.م) يقول: «إنّ الإنسان هو مقياس كل شيء». وقد لاحظ الفنان والمفكر الإيطالي بيرانديللو «Pirandello» (١٩٣٦م) أن الخير في نظر أحدهم قد يكون الشر في نظر آخر، فكتب مسرحيّته الشهيرة «لكلٍّ حقيقته»، وهي تدور حول «نسبيّة» الحقيقة.
ويتعارض المذهب «Subjective» الذاتي مع المذهب «Objective» الموضوعي (الذي يردّ حالاتنا الباطنة إلى سبب خارج عنّا).

(٣) علي بن أحمد الشهير بأبي الحسن الخَرَقاني (٤٢٥هـ): من أشهر متصوفة القرن الخامس، وهو من قرى خَرَقان التابعة لمدينة بسطام الشهيرة، يصفه الشاعر والمتصوّف عطّار النيشابوري (٦٠٧هـ) في تذكرة الأولياء: «وله مع الله تعالى مقام الانبساط». ومن أقواله، وأيضاً عن تذكرة الأولياء: «ينبغي أن يكون في قلبك أمواج يلتهب النار منها، وتحرقُ جسدك ونفسك، ثم ينبتُ من الرماد شجرتها البقاء، فإذا أكلت من تلك الشجرة تجدك فانياً في التوحيد». ينسب إليه: ذكر

قطب السالكين، ومنتخب (خلاصة) رسالة نور العلوم.

(٤) رابعة العدوية (١٣٥هـ)، متصوّفة من البصرة، تنسّكت واشتهرت بأخبارها في العبادة، عبّرت في شعرها وأدبها عن حب لله نابع من الشوق إليه، والتطلع إلى استجلاء جماله الأزلي. أدخلت على التصوّف فكرة الحبّ الإلهي، بدلاً من الخوف والرهبة.

(٥) «Meister Eckhart» (نحو ١٣٢٧م).

(٦) «John of Ruysbroeck» (١٣٨١م).

(٧) «Marguerite Porete» (١٣١٠م).

(٨) «Hadewijch» (أوائل القرن الثالث عشر).

(٩) «Shankara» (٨٢٠م).

(١٠) «Ramanuga» (ت١١٣٧م).

(١١) انظر: مصطفى ملكيان، مشتاقى ومهجورى، گفت وگوهايي در باب فرهنگ وسياست (الشوق والهجران، حوارات في الثقافة والسياسة): ٢٧٦ ـ ٢٨٤، طهران، ٢٠٠٦م، نقلاً عن حوار أجرته معه صحيفة (آفتاب يزد)، في طهران، عام ٢٠٠٠م.

مدخل إلى
الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران
(القسم الأول)

الشيخ محمد تقي سبحاني (*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

مقدمة

يمكن تقسيم الفكر الديني المعاصر في إيران إلى قسمين: الفكر النظري؛ والفكر الاجتماعي. في الفكر النظري يتمّ التساؤل عن حقائق الوجود والطبيعة ومصير الإنسان، بينما يُبحث في الفكر الاجتماعي عن ماهية العلاقات الاجتماعية، وطرق تعامل الإنسان مع المظاهر العامة والتعاطي معها. وعلى التفكير الديني المعاصر أن يبحث في كلتا الجهتين؛ وذلك لظهور الكثير من الأفكار والمفكرين المعاصرين فيهما، الأمر الذي أفضى إلى ظهور تجارب جديدة في فهم الدين، وما نتوخاه هنا هو توظيف هذه التجارب في سياق تطوير المعرفة الدينية، والتعامل مع الاستفسارات والتساؤلات المطروحة منطقياً.

إلا أن هذه الدراسة ستكتفي بالبحث في الفكر الاجتماعي الديني، وتترك البحث في الفكر النظري إلى فرصة أخرى.

لقد شكل الفكر الاجتماعي منذ القدم ركناً أساسياً في الثقافة الإسلامية، بيد أن البحث في (نسبة الدين إلى المجتمع)، والتساؤل عن حدود تدخل الإسلام في رقعة الحياة الاجتماعية ليس ضارباً في القدم[1]. وهناك عدّة أسباب لتكوّن هذه المسألة واتساع نطاقها في الحوار الديني المعاصر.

(*) مسؤول مركز دراسات المكتب الإعلامي الإسلامي في قم، باحث مهتم بقضايا المرأة.

إن المظاهر الحديثة طوال القرنين المنصرمين، والتواجد الكبير للثقافة الاجتماعية الغربية ومدارسها السياسية في الوسط الإسلامي من جهة، والانحطاط الذي أصاب المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى، أدّت بالعلماء والمفكرين المسلمين إلى الاهتمام جدّياً بهذه الظاهرة، وطرح التفكير الاجتماعي للإسلام بوصفه واحداً من التساؤلات الهامّة في مجال المعرفة الدينية. وفي ما يتعلق بالمجتمع الإيراني كانت نهضة المشروطة من الأسباب التي أسهمت في تسريع عجلة الجهود النظرية في هذا السياق، وقد بلغت ذروتها عند تصاعد أحداث الثورة الإسلامية وما أعقبها من متغيّرات. وطبعاً لا ينبغي لنا أن نغفل في البين التجربة الكبيرة الأخرى في المجتمع الشيعي الإيراني، والتسرّع في طيّ صفحتها في خضمّ هاتين التجربتين السياسيتين، وأعني بذلك تكوّن أول دولة شيعيّة كبرى في إيران بالتعاون بين الملوك الصفويين وعلماء الشيعة، الأمر الذي ترك من دون شكّ تأثيرات كبيرة على تكامل الفكر السياسي بين علماء الشيعة[٢].

ومهما كان فإنّ من إرهاصات الثورة الإسلامية، التي لم يتمّ التعريف بها بالمستوى المطلوب إلى اليوم، دورها في ظهور التيارات الفكرية الداعية إلى شفافية الحوارات الاجتماعية في مجال الفكر الإسلامي. إن التعريف بهذه التيارات والحوارات الحيوية والناشطة، والتكهّن بمسار تحوّلاتها في المستقبل على مستوى إيران والعالم الإسلامي، يمكنه أن يخلق أرضية مناسبة لفهم التساؤلات الأساسية على نحوٍ أفضل، والتعريف بالمشاريع التحقيقية الحديثة، وفتح المناخات الجديدة في الحوارات النخبوية.

طوال العقود الثلاثة المنصرمة أثرت الثورة الإسلامية النمط الفكري في إيران من ناحيتين:

الأولى: إنها ساعدت على شفافية وفرز التيارات الفكرية، وتوضيح الآراء المبهمة والمشتتة أحياناً. وقد كانت هذه الظاهرة مدينة قبل كلّ شيء للنهج السياسي للجمهورية الإسلامية في مجال الإدارة، الأمر الذي أدّى بجميع الاتجاهات إلى التنافس فيما بينها في ميدان تلبية متطلبات المرحلة؛ فأخذت تبيّن مواقفها وآراءها بشكلٍ أكثر وضوحاً وتفصيلاً، بعد أن كانت تطرحها بشكل كلّي ومبهم، وبذلك ظهرت طوال العقود الثلاثة المنصرمة اتجاهات وتيارات ذات أطرٍ نظرية وقيم وإيديولوجيات محدّدة.

الثانية: إنها أسهمت في توفير مناخ يسمح لبعض الأفكار بالظهور، بعد أن كانت

محرومة من ذلك، وخلقت لها أرضية صالحة للنمو والمشاركة التدريجية في الحوارات الجادّة، رغم أن التيارات الأخيرة ـ خلافاً للتيارات المتقدمة ـ لم ترقَ حتى الآن إلى مستوى البلوغ الفكري والرشد المعرفي[٣].

مساحة الدراسة وأهدافها

يهدف هذا المقال قبل كلّ شيء إلى عرض (إطار نظريّ) لتحليل الآراء والاتجاهات، أو الحوارات الفاعلة في مجال الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران. ومن الواضح أن الإطار النظري والوصول إلى ملاكات للتعريف بالأفراد والأفكار وتمييزها من بعضها بحاجة إلى بعض المقدمات. ورغم أن الفئات الفكرية تطرح نفسها على الدوام في طيف واسع يتعذر معه التفريق بينها، ولكن يمكن الفصل بينها من خلال توجّهاتها الأساسية. وإن الإطار النظري الذي نحن فيه يعمل على تبيين المباني والقيم الأساسية، ويرسم مشهداً عاماً للمجموعة الفكرية، ويفتح الطريق أمام المحققين للتفكيك بين التيارات.

وفي القسم الثاني عمدنا ـ من خلال نظرة إجمالية على التفكير الديني المعاصر في إيران ـ إلى التعريف بأهمّ المراكز الفكرية والسياسية لكلّ واحدة من هذه التوجّهات، ورفعنا الخطوة الأولى لدراسة التيارات من خلال التعريف بالمصادر والمؤلفات. وإن هذه المقالة تعدّ مقدّمة لبرنامج تحقيقي واسع في مجال التعريف بالتيارات الفكرية الدينية المعاصرة في إيران. وعليه سنتعرّض في القسم الأول إلى عرض المباني لثلاثة اتجاهات فكرية أساسية في مجال التفكير الاجتماعي الديني في إيران.

ثلاثة اتجاهات نظرية حول علاقة الدين بالمجتمع

ويمكن تسمية هذه الاتجاهات الفكرية الثلاثة المعاصرة في إيران على الترتيب الآتي: (النزعة الإسلامية الشرعية)، (النزعة الإسلامية التجديدية)، (النزعة الإسلامية التحضُّرية). وسنبيّن سبب اختيارنا لهذه التسميات في القسم الثاني بالتفصيل. أما الاتجاهين الأولين (النزعة الشرعية، والنزعة التجديدية) فلهما جذور تاريخية في التفكير الإسلامي في القرون المنصرمة. وسنرى أن ظهور النزعة الإسلامية التجديدية قد تحددت

معالمها في الحوادث التي تلت شهر شهريور من عام ١٣٢٠، إلا أننا أرجعنا سابقتها إلى القرن الماضي بسبب انتمائه إلى التجديد العلماني، ومواجهة النزعة الشرعية للتجديد العلماني في عصر المشروطة. وأما التوجّه الأخير (النزعة التحضُّرية) فهو، وإن أمكن تعقب جذوره وإرجاعها إلى بدايات عصر المشروطة، بل وقبلها أيضاً، إلا أن تحوله إلى تيار خارجي محدد يعود إلى العقود الخمسة الماضية. وفي الوقت نفسه تابعنا في القسم الثاني جذور هذه التيارات الثلاثة العصور الأكثر قدماً.

وقد سعينا هنا أولاً إلى التعريف بهذه التوجّهات الثلاثة إلى جانب بعضها، من خلال التنويه بأهم عناصرها الفكرية، ثم عمدنا في نهاية هذا القسم إلى المقارنة بينها ضمن خمسة محاور عامة.

وقبل الخوض في تفاصيل الموضوع نرى من الأفضل أن نشير إلى بعض المقدمات:

الأولى: إنما عمدنا إلى تقسيم الأفكار الموجودة إلى التوجّهات الثلاثة المذكورة انطلاقاً من الزاوية الاجتماعية. وعليه لا يوجد أي تنافٍ لهذا التقسيم مع الأطياف الفكرية الدينية المعاصرة في إيران المنظور إليها من الزوايا الأخرى. إنّ هذا التبويب يعكس التعريف والتوصيف الذي يقدمه المفكرون والعلماء المسلمون لماهية الدين وعلاقته بالعقلانية العملية والتنمية الاجتماعية، وعليه لا ينبغي تفسير (النزعة الشرعية) على أنها مجرد الدفاع عن الأحكام والشريعة الإسلامية، أو إطلاق (النزعة التجديدية) على كلّ نوعٍ من أنواع التجديد، بل إن هذه المفردات في هذا النسيج ذات دلالات خاصّة.

الثانية: إن هذا التبويب لا ينطبق بالضرورة على التصنيفات السياسية، بل إنها في بعض الجهات قد تتفق مع بعض النظريات السياسية أو تخالفها. وعليه لا تنطبق العناوين المذكورة في هذه المقالة على التصنيفات السياسية، من قبيل: الأصولية، أو الإصلاحية، ونحوهما. وإن عدم التطابق هذا بين التفكير الاجتماعي والمواقف السياسة للمجموعات يحكي في حدّ ذاته عن أزمة معرفية في الساحة السياسية في إيران، مما يجدر البحث عنه في غير هذا الموطن.

الثالثة: يتناول بحثنا الآراء المتداولة بين المفكرين المسلمين في إيران، أي أولئك الذين سعوا إلى تقريب آرائهم من النهج الفكري الإسلامي، أو عمدوا إلى توثيقها. وعليه تخرج الانتماءات العلمانية من دائرة هذا التحقيق بشكل كامل. وإن مفردة (التدين) لا

تعني بالضرورة الالتزام التام بالإسلام والتشيع.

الرابعة: إن هذا التصنيف والتبويب ـ كسائر التبويبات الاجتماعية الأخرى ـ ذو جنبة نموذجية[٤] ورمزية، بمعنى أنه لا يمكن بالضرورة إدراج الأشخاص بشكل مطلق تحت واحدٍ من هذه العناوين الثلاثة، وبشكلٍ عام لا يمكن في التحليلات الاجتماعية تحديد (الفرد الكامل) للعناوين الكلية في العالم الخارجي[٥]. ولهذه النقطة في خصوص التحقيق الراهن أدلة وأسباب أخرى أيضاً؛ فمن جهة نجد أنّ حداثة البحث حول علاقة الدين والمجتمع حالت دون تحديد جميع التساؤلات حولها بدقة؛ ومن جهة أخرى هناك الكثير من نقاط الضعف والنقص في الأفكار والآراء المطروحة من قبل هذه الجماعات.

الخامسة: في القسم الأول عمدنا إلى بيان كل اتجاه طبقاً لآخر نظرياته أو معطياته الفكرية، ولم نلتفت إلى تطوراته ومنعطفاته الفكرية. وعمدنا في القسم الثاني إلى بيان الجذور التاريخية، حيث كانت مطروحة بشكل أبسط وأكثر إبهاماً في آراء المتقدمين، وإن ما يطرح حالياً عبارة عن تطور وتكامل لتلك الأفكار البدائية.

السادسة: استخدمنا في الإشارة إلى هذه التيارات مفردة الاتجاهات، وقلما لجأنا إلى مصطلحات مثل: (النظرية)، أو (المقولة)؛ وذلك لأن أكثر هذه الاتجاهات أعم وأوسع من النظرية، كما أنها؛ لوجود الإبهام في بعض المفاهيم والأسس، لم تتحول إلى مقولة كاملة أو مستقلة.

إن هذه التوجهات الثلاثة، وإن كانت تنطلق من مناشئ ثقافية ودعائم فكرية مختلفة، إلا أنها من الناحية العملية انبثقت من أرضية اجتماعية واحدة، ونمت في بوتقة التعاطي والتعامل مع بعضها البعض، فقد تكونت النزعة الشرعية الإسلامية والنزعة التجديدية الإسلامية في خضم مواجهتها للثقافة الغربية الجديدة، مع فارق أن النزعة الشرعية كان لها موقفٌ سلبيٌ، في حين أنّ النزعة التجديدية كان لها موقفٌ إيجابيٌ. وعزلت الأخلاقيات عن سائر معطيات الحضارة الغربية، واعتبرت عناصر الثقافية الحديثة وليدة تجربة عقلائية بشرية، وأن الدين مجرد دعامة للقيم الإنسانية، وأنه الحكم الفصل في مثل هذه الأمور[٦]. إنّ النزعة الشرعية الإسلامية المنبثقة من الحوزات الدينية كانت تنظر إلى الحضارة الغربية بنظرة الشك والارتياب، وأحياناً كان يبلغ بها الأمر حداً تعتبر فيه كل ظاهرة جديدة تأتي من الغرب نموذجاً للكفر والزندقة، ولا يخفى طبعاً أن هذه

النظرة المبالغة كانت تنحصر بفئة قليلة جداً، أما المتشرعة فكانوا في الغالب يؤكّدون على ضرورة انطباق القوانين والتقاليد الاجتماعية على الشريعة الإسلامية، إلا أنها بدلاً من السعي إلى التعرف على ماهية الحضارة الجديدة، وتقديم الأدوات العملية لتطبيق الدين في الساحة الاجتماعية، وجدت من واجبها الحفاظ على الشريعة، وإلغاء جميع الأفكار والآراء التي تبدو لها متنافية وروح الشريعة الإسلامية.

وللتعرف على الجذور التاريخية للتجديد الإسلامي يجدر بنا الرجوع قليلاً إلى الوراء، ونبحث في ظهور التنوير العلماني. إن ظهور التجديد العلماني في إيران المعاصرة كان متزامناً إلى حدّ ما مع النزعة الشرعية والدينية. وبعد أن اعتنق المتنورون العلمانيون الحضارة الغربية بقضّها وقضيضها باشروا نقد الثقافة التي كانوا ينتمون إليها، وطالبوا بتغييرات جذرية في الأسس الدينية والقيم الاجتماعية؛ لغرض التمهيد لمؤسسات الدولة والجمهور بالمعنى المعاصر. وقد انبثق التجديد الإسلامي (التنوير الديني) من رحم النزاع المحتدم بين المتنورين العلمانيين وذوي الميول الشرعية المذهبية. إن المتنورين المسلمين بعد اعتناقهم لأطر التقدم الفلسفية والاجتماعية، وانتقاد بعض مظاهر الحضارة الغربية، طالبوا من الناحية العملية بإعادة قراءة النصوص والمعارف الدينية، والمواءمة بين التراث الإسلامي والفكر التجديدي. وهكذا كان التجديد الإسلامي في المجتمعات الإسلامية وليد مثل هذا المناخ[٧].

وفي هذا السياق ظهر الاتجاه الثالث، أي (النزعة الإسلامية الحضارية)، بشكل متأخر عن التيارين المتقدمين. ورغم أن لهذا الاتجاه جذوراً في آراء المفكرين وكبار علماء المسلمين في القرن المنصرم، فإنه لم يظهر في قالب مقولة مستقلة في البلدان الإسلامية، وخاصة في مجتمعنا، إلا في العقود المتأخرة. يسعى الاتجاه الحضاري إلى التوفيق بين الأصولية الدينية والتجديد، وبذلك لا يرى الدين مخالفاً للتجديد والتنمية الاجتماعية، بل يرى التنمية العلمية والتكنولوجية من ضروريات الحياة الاجتماعية. إن نقطة الاختلاف بين هذه الرؤية والتجديد الإسلامي يكمن في أنّ المتنورين المسلمين يأخذون أدوات التنمية من النماذج الغربية المتطوّرة، ويعملون على مجرّد مواءمتها مع الشريعة الإسلامية بحسب الظاهر فقط، في حين أن الاتجاه الحضاري يسعى إلى تبيين وتأسيس أدوات التنمية الاجتماعية في إطار الثقافة الإسلامية وتعاليم الوحي السماوي. وعليه يمكن القول: إن

هذا الاتجاه قد تكوّن كردّ فعل للنزعتين المتقدّمتين، واستجابة للتحدّيات الخارجية والعقد المستعصية التي عجز الآخرون عن حلها. وسنتابع هذا البحث بالتفصيل موثقاً بالأدلة والشواهد الكافية والشافية في القسم الثاني من هذا المقال. وفي ما يلي نعرّف الأطر النظرية لهذه الاتجاهات الثلاثة:

١ ـ اتجاه النزعة الشرعية الإسلاميّة

مرادنا من المتشرعة هنا مجموعة من العلماء والمفكرين الشيعة في القرنين الأخيرين الذين أبدوا غيرة وحرصاً على الأحكام والشعائر الدينية، في مواجهة ونبذ الثقافة والحضارة الغربية، ووجدوا أن حلّ المسائل الاجتماعية لدى المسلمين يكمن في تطبيق الأحكام الفقهية، وعدم الحاجة إلى الوسائل والعلوم التجريبية. وهذه المجموعة، وإن كانت تفتقر إلى تجمّع خاص، وربما عجزنا عن إيجاد رباط ملموس يربطها ببعضها، ولكنهم بشكل وآخر يتمتعون بالكثير من المشتركات وأوجه الشبه، ويمكن تلخيصها في المحاور الخمسة الآتية:

١ ـ ١ ـ النزعة الأصولية: ربما كانت أهم ميزة تحسب لهذه المجموعة دفاعها عن الأصول والقيم الدينية بوصفها أهمّ الواجبات الدينية، وأفضل حلّ للمسائل الاجتماعية في الوضع الراهن. إنّ هؤلاء لا يرون الخروج من المآزق الموجودة في الرجوع إلى النصوص الدينية فحسب، بل يذهبون إلى أن أساس ظهور مثل هذه المشاكل والأزمات الاجتماعية يكمن في التنكر للأحكام والأخلاق الإسلامية. وترى هذه الجماعة عدم تطبيق الأحكام الدينية ـ حتى بعد قيام النظام الإسلامي ـ في مجال الإدارة الاجتماعية راجعاً في الغالب إلى فقدان الاعتقاد الراسخ، وعدم استقامة المسؤولين، أو افتقارهم للأخلاق. ويضيفون إلى ذلك العراقيل والمؤامرات الثقافية والسياسية للأدوات الاستعمارية كواحدٍ من الأسباب في ظهور هذه المشكلة.

١ ـ ٢ ـ التدين والشعور بالمسؤولية: لا شكّ في أن الشريعة تعد ركناً أساسياً في الأديان السماوية، وأن تحقق الأهداف والقيم الدينية رهنٌ بالتعبد والإذعان للأوامر الإلهية. وعلى هذا الأساس فإن تحليل المتشرّعة للإدارة الاجتماعية يقع في هذا الإطار، حيث يذهبون إلى أنّ المسائل الاجتماعية ترتبط بالسلوك والتكليف الشرعي، وإن الواجب على

المكلف والمجتمع الإسلامي هو تطبيق الأحكام الدينية، والسعي إلى تجسيدها في حياة البشر.

وعليه فإن النزعة الأصولية لدى المتشرّعة في مجال الإدارة الاجتماعية تتجلى في الغالب في إطار التكاليف والشعائر، وكأن تحقق الدين في المجتمع لا ربط له بسائر مجالات المعرفة الدينية. وغالباً ما نلاحظ أنّ المتشرّعة في مجال الحقوق والشريعة يتمسّكون بالبعد الفردي من الأحكام، بل إذا أخذوا الأحكام الاجتماعية في الاعتبار فإنهم يقدّمون لها تفسيراً فردياً. وتعتقد هذه الجماعة أن كلّ إنسان مخاطب بالتكاليف بشكلٍ مستقل، وأن المجتمع أو العلاقات الاجتماعية ليست سوى مجموع علاقات أفراد الناس فيما بينهم. وسنبحث هذا الموضوع بتفصيل أكبر.

١ـ٣ـ النزعة الاجتهادية والمنهجية في الفهم: قلنا: إنّ حلّ المسائل الاجتماعية من وجهة نظر المتشرّعة يكمن في الرجوع إلى الأحكام الشرعية، الذي يُصطلح عليه بـ(الفقه)، ويطلق على طريقة فهمه مصطلح (الاجتهاد). إنّ فهم الأحكام في هذه الرؤية يتوقف على الجهد العلمي المستند إلى الأصول والقواعد الخاصة، ولا يكفي في ذلك مجرّد المراجعة السطحية للمصادر والنصوص الدينية. وطبعاً إنّ المراد من الاجتهاد هنا معناه العام الشامل للأصوليين والأخباريين.

إنّ الاجتهاد ـ وخاصّة في النهج الأصولي الذي يرقى إلى عصر أهل البيت عليهم السلام ـ من الأساليب الدقيقة والمتقدّمة في الاستنباطات الحقوقية[٨]، غير أنّ الذي يُلاحَظ أحياناً ـ بوضوح ـ في النزعة التشريعية هو قلة الاهتمام بالعقلنة، والتعامل العرفي في فهم الدين، وقابلية الأساليب الاجتهادية للتكامل والنمو. وكذلك فإن المتشرعين لا يقيمون كبير وزن لإدراك الموضوعات بوصفها أحد الأركان الأساسية للاستنباط، وأحد أهم أدوات التحقيق الديني في المجتمع. وعليه فإنهم، من خلال تعويلهم على العرف العام أو المتخصصين في تحديد مصاديق الأحكام، قد ميّزوا دائرة المعرفة الدينية من معرفة الظواهر الخارجية والاجتماعية. وسنبحث في توضيح معالم الاتجاه الثالث في هذا المجال بشكل أكثر.

١ـ ٤ـ الإخلاص ومكافحة الانتقائية: إنّ من جملة الأمور التي يؤكد عليها المتشرّعون الإبقاء على نقاء وصفاء المعارف والتعاليم السماوية، ومكافحة جميع أنواع

الأفكار والآراء الدخيلة التي تمهّد الأرضية للفهم الإسقاطي والانتقائي، والانحراف عن المعارف الأصيلة والنصوص الدينية. ويستنتج المتنورون في الغالب من تأكيد المتشرعة على هذا الخلوص والصفاء أن الدين في مفهومه التقليدي عاجز عن التواجد في مجالات الحياة ومتغيّراتها. وفي المقابل يرى المتشرعة في نهج المتنورين في تقريب الدين من متغيّرات العصر مصداقاً بارزاً للنزعة الإسقاطية.

يرى المتشرعة ضرورة إبعاد ساحة الدين عن التأثر بالأمور العرفية والاجتماعية؛ من أجل الحفاظ على خلوص الدين وصفائه من الآراء والأهواء البشرية. إن الإسلام يتحدّث عن الحقائق الخفيّة والأمور الإلهية القطعية، في حين أن التعاليم البشرية تقوم بأجمعها على الحدس والاحتمالات الذهنية المرتبطة بالأمور الجزئية والمتغيّرة. وقد سلكت هذه الجماعة؛ للحيلولة دون تأثير الأفكار الدخيلة أو التجارب البشرية الناقصة على المعارف الدينية، في الغالب طرقاً مختلفة بحسب الظروف واختلاف الأفراد؛ ففي مستهل تغلغل الحضارة الغربية كان المتشرعون يعملون على نبذ التجديد، ويرون في بروز كلّ ظاهرة أو فكرة جديدة فاتحة للانحراف عن الدين، ولكن هيمنة هذه الظواهر وتفشيها في المجتمع الإسلامي جعلتهم يُؤثرون الصمت وعدم التدخل في الأمور الاجتماعية والسياسية، والاكتفاء بحراسة الحدود الدينية. وقد تبنت هذه النزعة في ما بعد تفسيراً آخر، حيث أخرجت تحديد الموضوعات عن الشريعة والاجتهاد، وأقرت مكانه الاستفادة من العلوم والتكنولوجيا الحديثة؛ تلبية للمتطلبات البشرية الضرورية، ما لم تتعارض مع الأخلاق والعمل بأحكام الدين. ومن وجهة نظر أصحاب النزعة المدنية فإن هذا النمط من التفكير ـ شئنا أم أبينا ـ يقودنا إلى فصل الدين عن واقع الحياة الاجتماعية، وهو نوع من (العلمانية) على المستوى العملي، وهذا ما أدّى بالبعض إلى رؤية بعض أوجه الشبه بين النزعة التشريعة والتجديدية على المستوى السلوكي في المجال الاجتماعي، رغم الاختلاف الواضح بين مبانيهما. وقد وجد هذا البعض في التقارب التكتيكي لدى تيار التنوير الديني من بعض المتشرعين في السنوات الأخيرة جذوراً في هذه المشتركات.

١ ـ ٥ ـ النزعة السلفية: يرى المتشرّعون في عصر النبي ﷺ، أو حياة المؤمنين الأوائل، المدينة الفاضلة التي تضمن للإنسانية السعادة التي تنشدها. وطبعاً إن شعار العودة إلى عصر النبي طُرح في العقود الأخيرة بنحو وآخر من قبل جميع هذه التوجّهات الثلاثة،

ولكن عمد كلّ واحد منها إلى تفسيره انطلاقاً من موضعه؛ فالمتشرعون يؤكدون على صون الأحكام والتعاليم الإسلامية، والحفاظ على ما كانت عليه من الصورة الخالصة الأولى، ويرفضون فكرة إمكان التحول والتغيير في موضوعات ومصاديق الأحكام، وتأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، وقد يؤدي ذلك بهم إلى الاعتقاد بتفوّق القوالب الاقتصادية والاجتماعية لعصر النزول، فمثلاً: احتدم في السنوات الأخيرة نقاش جادّ حول أمورٍ مثل: علاقة العمل بربّ العمل، والمؤجّر والمستأجر، والمضاربة، والزكاة، وغيرها من المعاملات، بل وذهبت بعض الاتجاهات المتطرّفة إلى أن الإسلام يريد الحفاظ على العلوم التي كانت موجودة في ذلك العصر، ويرى في كل الإبداعات اللاحقة بُعْداً عن المجتمع الإسلامي المثالي[٩]. وخلاصة القول: إن المتشرّعين يعتبرون عصر الغيبة حالة استثنائية واضطرارية، وإن مجتمع عصر ظهور المهدي الموعود ﷺ هو عصر العودة إلى النسيج الاجتماعي والاقتصادي التقليدي، وإحياء تلك العلاقات البسيطة الأولى.

وكما هو واضح فإن الاتجاه المتشرّع ـ حتى إذا لم نعدّه مقولة كاملة وحيوية ـ يتمتع في الأقل بتفكير تاريخي عريق يسعى إلى تقديم فكرة منسجمة في قالب مواجهة الدين للظروف الزمانية الراهنة.

٢ـ الاتجاه الإسلامي التجديدي

إنّ النزعة إلى التجديد الإسلامي، التي يمكن رصد تجلياتها في القرن الأخير ضمن تيار التنوير الديني، لم تكن سوى ردّة فعل من قبل بعض المثقفين المسلمين في مواجهة الثقافة الغربية، وقد احتكت هذه المجموعة بالحضارة الغربية نتيجة لدراستها هناك، وبذلك شعرت بالمواجهة بين الأصالة والتجديد بشكلٍ مبكر، إلا أن هناك عدّة أمور أدت بالمتنورين الدينيين إلى الوصول إلى الأفكار التي سبقهم إليها أصحاب المذاهب الغربية والمتجددين العلمانيين بصبغة أخرى، ويمكن تلخيص تلك الأمور بامتزاج التعاليم الدينية بالتقاليد والأعراف والثقافات السائدة في المجتمعات الإسلامية، وعدم معرفة هذه المجموعة بعمق الفكر الإسلامي، وكذلك غياب النظريات والتحليلات العميقة في بيان النسبة بين الدين والتقدم الغربي[١٠]. إن هذا التوجه بين المتنورين المسلمين كان وليد حقيقة مفادها أن الثقافة التقليدية في إيران أصيبت بالانتكاسة في المواطن التي جدّت

الحضارة الغربية الجديدة في تجديدها، والتي تتمثل في: الحكمة العملية، والفلسفة الاجتماعية، وتنمية وتجهيز الأدوات العقلية.

إن المثقفين الجدد في مواجهتهم للمعطيات العلمية والمؤسسات الاجتماعية والتقنية الغربية لم يجدوا ما يقابلها في التراث الثقافي الإسلامي. إن الركود الفكري والفلسفي والفقر التنظيري في المجال الاجتماعي في المؤسسات العلمية الدينية، وكذلك الانحطاط السياسي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، قد أدى بشطر من الجيل المسلم الجديد في بحثه عن حلّ للمعضلات إلى اعتناق الأصول الغربية وأُطُر التقدم الغربي، وبذلوا جهدهم في التوفيق بين الإسلام وهذه المعطيات الثقافية. وكانت نتيجة جهودهم المضنية في القرن الأخير هي تطويع المفاهيم الإسلامية، وإضعاف مقاومة الثقافة الإسلامية في مواجهة المدّ العالمي للحضارة الغربية.

ولست هنا بصدد التنقيب عن أفكار وأهداف المتجددين الدينيين، وإنما أكتفي بالتوجّه العام لديهم في مجال الإدارة الاجتماعية، وكما تقدم بالنسبة لاتجاه المتشرّعة سنلخص مواقف هذه المجموعة في خمسة محاور:

٢ ـ ١ ـ النزعة الإنسانية: تُعَدُّ النزعة الإنسانية(١١) واحدة من المباني والأركان الأساسية للثقافة والحضارة الأوروبية الحديثة. ولم تعتبر النزعة الإنسانية أحد أركان التقدم الحديث فحسب، بل وعدت من الأفكار الفلسفية الأولى التي بشرت بولادة العالم الغربي الجديد من رحم النظام الإقطاعي ـ المسيحي في القرن السادس عشر للميلاد(١٢). وقد كانت الإنسانية في بدايتها ردّة فعل ضد (المحورية الإلهية) التي كانت تروج لها الكنيسة في القرون الوسطى.

إن تأكيد الكنيسة على سقوط الحقيقة الإنسانية، ودناءة ذات الإنسان فطرياً، الذي كانت تروّج له الكنيسة باسم الدين، قد أدى إلى ردود فعل متطرِّفة في الغرب، وكان من نتائجها إلغاء أي تأثير للقدرة الإلهية في مصير الإنسان، وأرجعوا جميع المؤثرات في حياة الإنسان إلى الأسباب الطبيعية والمادية.

وقد تسرّبت هذه الرؤية إلى فكر ذوي النزعة التجديدية من المسلمين، وعلى ذلك قامت رؤيتهم إلى المسائل الاجتماعية. وأياً كان فإن المتجددين المسلمين لم يتمكنوا في مواجهة المسائل الاجتماعية في إيران من الابتعاد عن الرؤية المعرفية للإنسان لدى العالم

الجديد، ويتخذوا لأنفسهم موقفاً مستقلاً[١٣].

٢ـ ٢ـ النزعة التنموية: يذهب الاتجاه التجديدي إلى ارتباط المشاكل الاجتماعية الراهنة بالمناخ العام، وتعود في جذورها إلى فقدان التنمية الاجتماعية المتوازنة. إن التغيير والتطوّر في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات البشرية يستدعي التغيير في كافة المجالات المادية والثقافية. إن المشاكل الاجتماعية إنما تبدأ بالظهور عندما لا يتناغم شطر من المجتمع مع التيار التغييري العام، وعندها يبتلى المجتمع بالتخلف وعدم مواكبة التطور والتقدم. وفي البلدان الموسومة ببلدان العالم الثالث ـ وخاصّة في البلدان الإسلامية ـ نجد هيمنة التقاليد مانعاً من التغيير والتنمية في المجتمع، وعلى مرّ الزمن تشتدّ الفوارق بين مجتمعات هذه البلدان والمجتمعات الأخرى في البلدان الصناعية. وتعدّ التحديات والثورات الاجتماعية نتائج طبيعية لهذه الفواصل الاجتماعية.

ذهب المتنوِّرون الدينيون من خلال هذا التحليل إلى أن حل المسائل الاجتماعية يكمن في إعادة النظر في قراءة الثقافة التقليدية، ووجدوا أنّ إصلاح القوانين الراهنة يكون في التمسّك بأدوات التنمية الحديثة. ويُعتبر الدين ـ من وجهة نظر المجدِّدين ـ مسألة تخصّ الحياة الفردية، ولا يمكننا أن نتوقّع من الدين حلاً للمعضلات الاجتماعية. وعليه كما تعود جذور المشاكل الاجتماعية في التأخر التاريخي لقبول التطوّر فكذلك لابد من البحث عن الحلول في التبعية لبرنامج علمي متناسب مع تنمية المجتمعات المتقدّمة. إنّ هذه الرؤية، وإن تعرّضت في بداية أمرها إلى انتقاد المتنوِّرين الدينيين، ولكن لوجود الأسس النظرية المشتركة بينهم وبين المتجددين العلمانيين، فقد آمنوا بها في نهاية المطاف، بل وصرّحوا بتبنيهم لهذه الرؤية. ويمكن العثور على الجهود الجادة بين المتنورين الدينيين في الخروج من إطار النزعة الإنسانية الغربية في مؤلفات الدكتور علي شريعتي[١٤]، وإن كان الحديث عن مدى نجاحه في هذا المسعى بحاجة إلى مجالٍ أوسع[١٥].

٢ـ٣ـ النزعة العلمية والتعويل على الأدوات الذهنية: إذا كان حل المشاكل الاجتماعية والمعضلات الاقتصادية رهناً بالتنمية الاجتماعية المتعادلة والمتوازنة، فلابد من التنويه إلى أن التنمية الاجتماعية بدورها نتاج (عقلانية مجموع البشر)، وتظهر هذه العقلانية بفعل التجارب الإنسانية عبر التاريخ، وقد بلغت هذه التجارب ذروتها في العصر الحديث.

لقد تعلم الغرب من خلال تبنيه للنزعة الإنسانية أن طريق سعادة الإنسان وتحرره يكمن في ذات الإنسان، وأن تسخير هذا العالم الميّت والمغترب رهن بإشارةٍ من يده. ومن وجهة نظر المفكرين الغربيين كان أمامهم طريقان: **الأول:** طريق العقل (العقلانية)[١٦]؛ **والآخر:** طريق الاختبار والتجربة (المذهب التجريبي)(١٧). وكما نعلم فإنه ومنذ القرون الأولى للعصر الحديث بدأ العقل العملي والعقل النظري بالأفول، وظهرت العقلانية الغربية على قاعدة (الأدوات العقلية). وفي الحقيقة فإنّ ماهية العلم الحديث واختلافه عن العلوم القديمة يكمن في أنه يُقدِّم (التصرف في الكون) و(إنتاج الأدوات) على (كشف الحقيقة). ومن وجهة نظر المتجدِّدين فإن العلم الحديث لا يهتم بالغايات، ولا بالقيم، وإنما يسعى إلى البحث عن الحلول للمشاكل الإنسانية من خلال التعاطي مع المحيط.

وعلى هذا الأساس يرى تيار التجديد الإسلامي تحسين وتنظيم حياة الناس رهناً بتوظيف العلوم الحديثة، وإنه ينشد الخبرة بحثاً عن الأسس وطرق الحل للمشاكل في العلوم الاقتصادية والاجتماعية السائدة، دون أن يرى نتائج هذه العلوم منافية للقيم الدينية، ولا يُنكر ملاحظاتها حول برنامج التنمية، ولكنه يعتقد أنّ أسلوب العلم الحديث ومنطق برنامج التنمية، هو الذي سيلعب في النهاية الدور الأساس في تحديد مسار تقدم المجتمع، ويحول دون انحرافه عن مسار القيم الإنسانية.

٢ـ ٤ـ التاريخية والنسبية في الفهم: إنّ من خصائص أو لوازم هيمنة الآلية العقلية الرضوخ لتاريخية القيم الإنسانية وقبول النسبية في فهم الحقائق والمعارف. وسنرى أنّ الآلية العقلية في ذاتها لا تنافي القيم الأساسية والحقائق المتعالية، وأما في التطوّر الغربي، حيث تم إلغاء الدين والقيم الثابتة من رقعة العلوم الاجتماعية، وتمّ أيضاً إضعاف أسس العقل النظري والعملي، فإن الآلية العقلية تسعى من خلال اعتماد الإدراكات الجزئية والميول الدنيوية إلى تحسين الحياة الإنسانية. وكما نعلم فإن الحكمة الخالدة والقيم الثابتة لا موضع لها من الإعراب في حياة الإنسان الواقعية، وإن ثقافة الإنسان الاجتماعية تتكون بفعل تناقضات التجارب الذهنية لدى البشر.

إن المجددين المسلمين أو المتنورين الدينيين يذهبون حالياً ـ في الغالب ـ إلى المباني واللوازم النسبية، ويستخدمونها في مجال المعرفة الدينية[١٨]، وهذا يؤدي إلى جواز جميع أنواع الفهم والإدراك الديني، واعتباره تابعاً للمعرفة العلمية والفلسفية، الأمر الذي يؤسِّس

لفهم جديد عن القرآن والسنة متناسب مع هذا المناخ، واعتبار أي فصل بين نداء الوحي ومعطيات العلم الحديث تخلُّفاً ورجعية ومحاربة للعلم.

وفي الخطوة الثانية فإن المجددين شملوا حتى الإسلام ـ وليس مجرد المعرفة الدينية ـ بالنسبية التاريخية، وذهبوا إلى إرجاع المعارف ومضامين الوحي إلى تلك الشروط التاريخية الخاصة، وفي هذه النظرة لابد من اعتبار الأحكام والقيم القرآنية مجرد حلقة من الحلقات التاريخية لانطلاقة الإنسان نحو التكامل، وإلقاء ما تبقى من الطريق نحو التطور في كافة المجالات الاجتماعية على عاتق العقل والتجربة الجماعية للبشر[١٩].

٢ـ ٥ـ التطلع إلى المستقبل: خلافاً للمتشرعين فإن المتجددين ينشدون تحقيق الأهداف البشرية في المستقبل؛ وذلك لأن نظرية الارتقاء[٢٠] والتطور التي تكوّن فلسفة تاريخ الحداثة تؤمن بتقدم المسار التاريخي، الذي يقوم فيه تفكير الإنسان على نقد الأوضاع الماضية والتطلع إلى غدٍ أفضل وأفق أوسع في التنمية العلمية والاجتماعية[٢١]. إن تيار التنوير بشكل عام يرى الماضي في حوزة (التقاليد)، وأن التغيير إنما يتم في ظل إلغاء هذه التقاليد وتجاوزها. ومن البديهي أنّ المتجددين يخطّئون كل عودة إلى الأحكام والعلاقات المتعلقة بالماضي، ويعتبرون إحياء القيم والأحكام الدينية تخلفاً ورجعية، ووقوفاً بوجه التقدّم والتمية. وفي البداية كان المتنوِّرون العلمانيون هم الذين يروّجون لهذه الرؤية في المجتمع الإيراني، ثم تسللت شيئاً فشيئاً إلى داخل مراكز المتنوّرين المسلمين، وفي العقود الأخيرة تم الاعتراف بها من قبلهم أيضاً، ولكن بعبارات مختلفة.

٣ـ اتجاه النزعة الحضارية الإسلامية

تقدم أن النزعة الحضارية والاتجاه الحضاري قد انبثق نتيجة نقد الاتجاهين المتقدمين، حيث يرى هذا الاتجاه أنّ المتشرعين ـ رغم تأكيدهم على النصوص والحقائق السماوية ـ عاجزون عن تقديم مشروع لحضور الإسلام على ساحة الحياة الاجتماعية. وفي الحقيقة فإن هذا الاتجاه يرى بقاء الدين في اعتزاله عن واقع مصير المجتمع والعالم. وإن المتجددين يصرّون على حضور الدين وحيويته على مستوى المتغيرات العصرية، إلا أنهم يريدون ذلك على حساب تغيير القيم وأحكام الإسلام الخالدة. وبعبارة أخرى: إن (قيام) الدين و(هدفيته) اللذان هما من لوازم الاعتقاد بالخاتمية وخلود الدين الإسلامي المبين لا

يمكن توفرهما في الاتجاهين معاً؛ فإن النزعة التشريعية تقدم قيام الإسلام على هدفيته، في حين أنّ النزعة التجديدية تنحاز إلى هدفية الدين على حساب قيامه.

وبذلك ندرك سبب انغمار هذين الاتجاهين في الحقبة التي سبقت القرن الأخير. وفي الحقيقة إن التعارض بين قيام الدين وحيويته رهن بالتحول السريع في العلاقات الاجتماعية في القرون الأخيرة. وإنّ هذه التحولات التي قامت في مجملها على الفلسفة العلمانية في مهد الغرب الحديث قد أسست لواقع ثقافي مختلف مع القيم والأهداف الدينية. وقد أدى اتساع رقعة هذه الثقافة، وتغلغل النماذج الحضارية في المجتمعات الإسلامية، إلى اختلاف بين العلماء والمفكرين المسلمين في عملية الجمع بين الدين ومعطيات العلم الحديث.

وفي خضم ذلك هناك توجّه ثالث يدّعي تمكّنه من إدراج هذين العنصرين، أي هدفية الإسلام وقيامه، في نظرية واحدة، ونسبة منطقية منسجمة، حيث يذهب هؤلاء إلى أن الطريق الوحيد للخروج من المشكلة الراهنة في المجتمعات الإسلامية يكمن في التحرك باتجاه إعادة بناء الحضارة الإسلامية بشكل يؤدي إلى التنمية والتغيير الاجتماعي بما يضمن تحقيق كافة القيم الإسلامية، بل إن الحضاريين يعزون ظهور المشاكل الراهنة إلى عدم التناغم بين الثقافة الإسلامية وثقافة التقدم من جهة، وإلى التعارض بين التقاليد الاجتماعية الإسلامية ونماذج التنمية الغربية من جهة أخرى، ولا يزول هذا التناقض ـ من وجهة نظر الحضاريين ـ إلا إذا انسجم الإسلام في جميع أبعاده معها في إطار خارجي وحضاري ملموس.

وأما مدى نجاح الحضاريين في تحقيق هذه المدّعيات والأهداف، أو الدفاع عنها بشكل منطقي ومستدل، فهو تساؤل مطروح من قبل الاتجاهين الآخرين، حيث يرى المتشرعون في الغالب أن هذه الحركة لا تؤدي بالمعارف الدينية إلى الضلال والإسقاطية فحسب، بل إنها ستعرض المجتمع الشيعي إلى المخاطر والصعاب؛ كما يرى المتجددون أن الطريق الذي سلكه الحضاريون يؤدي بهم إلى واحد من هذين المصيرين الحتميين: الالتحاق بالمتجددين المسلمين من خلال الذهاب إلى عرفية الفقه والمفاهيم الدينية؛ أو إحداث إخفاق آخر باسم الدين، من خلال الإصرار على الفهم التقليدي والتاريخي للدين.

وهنا سنتعرض إلى بيان أهم مكونات الرؤية الحضارية. وسنرى أنّ هذه المقولة هي وحدها التي تحدثت عن (النظام المعرفي الديني)، ومن ثم عن الثورة العلمية التي تهدف إلى

(أسلمة العلوم)، وإمكان صياغة (النماذج الإسلامية) في مختلف المجالات الاجتماعية؛ لبناء مجتمع متطور ومتقدم، طبقاً للأسس والقيم الإسلامية.

٣ ـ ١ ـ الرؤية النظامية للمعرفة الدينية

يبدو مما تقدّم أن أهمّ خصوصية في تيار النزعة الشرعية هي نظرتها الجزئية، وافتقارها إلى الرؤية الشمولية في ما يتعلق بالمعارف الإسلامية، حيث ينظر هذا التيار إلى المجتمع من زاوية المسائل الحقوقية، بل إنه لا يمكن الوصول إلى الرسالة الاجتماعية ودور الدين في صياغة المجتمع إلا من خلال النظرة الشمولية.

كما أن النزعة التجديدية قد ابتلت بنفس هذا الداء في مجال المعرفة الدينية، ولكن بنحو آخر، فإنهم ـ بدلاً من النظر إلى الدين بشمولية ـ قد عمدوا إلى تقطيعه، ثم أعادوا قراءة الأجزاء المبتورة بشكل يتناسب والمنظومة المعرفية الحديثة. وبهذه النظرة تخرج الأبعاد الاجتماعية من النطاق الديني تدريجاً، ليحل محلها العقل العرفي، وتتحول الشريعة أيضاً من خلال التحليلات الخارجية إلى مجموعة من القيم الإنسانية العامة، وأجزاء من الإلزامات التاريخية والاجتماعية، وبذلك لا يبقى في رقعة الدين سوى الأبعاد الأخلاقية والعبادية.

في حين أننا إذا نظرنا إلى الثقافة والمعارف الإسلامية من زاوية الحضاريين فعلينا أن لا نطالع كل دائرة من المعارف الدينية بوصفها مجموعة تتفرع إلى مختلف الأقسام الأخرى فحسب، بل ينبغي اعتبارها جزءاً من مجموعة أكبر تتناغم وسائر المجموعات الأخرى. فمثلاً: سنجد دائرة المعارف الاقتصادية ـ بوصفها نظاماً ـ يتجلى بالقياس إلى النظام المعرفي الاجتماعي كنظام تابع، وإن لهذه التبعية بدورها أنظمة فرعية أخرى، مثل: النظام السياسي، والنظام الحقوقي، وغيرهما[٢٢].

إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن النظرة النظامية إلى المعرفة الدينية، وتحليل أجزاء المجتمع الإنساني، وبيان المجتمع برمته كمجموعة حيوية وهادفة، يعد من مبادئ التفكير الحضاري التي لا يمكن فصلها عن بعضها.

٣ـ٢ـ الأصولية في مجال فهم الدين، والنزعة التنموية في مجال تحققه

ذكر أن المتشرِّعين يؤكدون على حل المسائل الاجتماعية من خلال تطبيق الأحكام والقيم الدينية؛ وأن المتجددين، من خلال التفاتهم إلى ضرورة تنمية المجتمعات، يذهبون إلى إمكان تحسين أوضاع المجتمع بالاتكال والاعتماد على العقل والتجربة البشرية والتخطيط العلمي؛ وأما الحضاريون فيرون أنهم تمكنوا من الجمع بين هاتين الرؤيتين في أفق أفضل، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية والعلوية ـ رغم اعتبارها الأحكام والقيم السماوية أمراً خالداً، وتطالب بالتطبيق الدقيق والشامل لها ـ قد نبهّت إلى متغيّرات الظروف وقابليتها للتطور والنمو، وبذلك فإن القرآن والسنة لا يفرِّقان بين العقلانية والتجارب البشرية وبين الحياة الإيمانية. إن مشكلة المتنوِّرين المسلمين الأساسية تكمن في أنهم يرون التحول في الواقعية الاجتماعية متوقفاً على إعادة النظر في المعرفة الدينية. ويكمن ضعف المتشرعين في عجزهم عن تطبيق الأحكام والقيم الثابتة في إطار التنمية الاجتماعية، ويذهبون إلى أن حضور الدين في ميادين الإدارة الاجتماعية يؤدي إلى الإسقاطية أو الانحراف عن الأحكام الإسلامية. ومن وجهة نظر الحضاريين فإن كلتا الرؤيتين تنطلقان من فرضية مشتركة، وهي أن المجددين يرون أن التنمية الاجتماعية حتمية تاريخية تتحقق في جميع المجتمعات على وتيرة واحدة، وأن ماهية هذا التحول ـ قبل أن تكون إيديولوجية ـ هي وليدة التجارب البشرية المتراكمة، والضرورات الطبيعية والتكنولوجية؛ وأما المتشرعون فكأنهم آمنوا بعدم إمكانية تأميم التنمية الاجتماعية في ظروف عصر الغيبة، وبنائها على الأسس والقيم الدينية والأخلاقية، والتخطيط لذلك في إطار الأهداف الإسلامية المطلوبة.

وفي المقابل لا تذهب الرؤية الثالثة إلى عدم إمكان الجمع بين الأصولية والتنمية فحسب، بل وتعدّها ضرورة دينية واجتماعية.

وبهذا المعنى يمكن تلخيص الأصولية في الخصائص الثلاثة الآتية:

١ـ السعي المستمر للوصول إلى الأسس والأحكام والقيم الدينية من خلال المصادر الإسلامية المعتبرة.

٢ـ قبول الحكومة الدينية، وضرورة قيام المؤسسات المدنية؛ بغية تطبيق الأحكام

والمعارف الدينية في المجتمع.

٣ـ تقديم العقلانية الدينية والأساليب والنماذج العملية؛ بغية تحقيق الأسس والقيم على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية.

ومع ذلك فإن النزعة الأصولية لا تؤدي إلى عدم تضييق الخناق على قبول العلم والتنمية فحسب، بل ترى أن تحقق الدين بحاجة ماسة إليها، وعليه يمكن التصريح بأن الرؤية الحضارية ـ التي تذهب إلى أن الاجتهاد هو الطريق الوحيد للوصول إلى المعارف الإسلامية الصحيحة ـ ترى ـ على المستوى العملي ـ ضرورة الأساليب العقلانية والتجريبية في معرفة العلاقات الاجتماعية. ولكن ينبغي التأكيد على أن الاجتهاد الديني والعلم التجريبي يختلفان في رؤيتهما الحضارية، وسنتعرض إلى هذا الاختلاف في ما بعد.

٣ـ ٣ـ التكامل في أسلوب الاجتهاد، وإعادة النظر في أسلوب العلوم

تعرض المدّعى الأخير للحضاريين إلى نقد واحد من قبل تيار المتشرِّعين والمجدِّدين على حدّ سواء، حيث شكك هذان التياران بشدّة في إمكان التوفيق بين الدين ـ بوصفه مجموعة ثابتة ـ والتنمية الاجتماعية، التي هي في واقعها مقولة متغيِّرة ومتحوِّلة. وقد ذهب المتشرعون في إشارتهم إلى الأفكار المطروحة من قبل الحضاريين إلى أنها استنساخ عن الإسقاطية والانحراف عن الشريعة والسقوط في فخ التنوير. كما ذهب المتنورون الدينيون إلى الإفتاء بعدم إمكانية التوفيق بين الدين والعلاقات الاجتماعية، ولذلك فإنهم يَدْعون إلى المرونة في فهم الدين. ومن خلال الاعتقاد بتحول المعرفة الدينية توصلوا إلى نتيجة مفادها أن الدين حقيقة تاريخية ونسبية.

ومع ذلك يؤكد الحضاريون أن وصولهم إلى الشريعة والمعارف الإسلامية يتم عن طريق الاجتهاد والأدوات الاستنباطية. إن هذا النهج، الذي هو في واقعه أمر عقلي وعقلائي، يتسع تدريجاً، ويصبح أدق، من خلال بذل الجهد والممارسة، وبذلك تكون (حصيلة الاجتهاد) أقرب إلى (الشريعة النازلة). وعليه يمكن القول: رغم ثبات الإسلام في قالب الوحي الإلهي فإن معرفتنا لتلك الحقائق تزداد وتتكامل بازدياد وتكامل الأساليب الاجتهادية، وتقترب معرفتنا بالوحي الإلهي من نظام المعارف الدينية بالتدريج.

ومن هنا تشير الحضارية الإسلامية إلى خطأ المتجددين الدينيين، حيث يفسرون (تكامل المعرفة الدينية) بنحو يجعلها وليدة ومتفرعة عن المعارف البشرية، وبذلك تتقطع النسبة بينها وبين الوحي على المستوى العملي. في حين يتم تعريف تكامل المعرفة الدينية من زاوية الحضاريين من خلال تنمية المعرفة المنهجية عن الحقائق السماوية، استناداً إلى النصوص الدينية، والاستفادة من العقل الاستنباطي.

ومن جهة أخرى قيل: لا ينبغي الاكتفاء بتوظيف العلوم التجريبية لتحقق الدين واستقرار الحضارة الإسلامية، بل لابد من اعتبارها الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك. وهنا يصر الحضاريون على أنه ليس من الضرورة أن يكون مرادهم من (العلم) الأفكار العلمانية التي أوجدت الحضارة الجديدة، فكما أن الغرب؛ ومن أجل تحقق قيم هذا العالم، أقدم على إنتاج الفكر العلماني فإن تأسيس الحضارة الإسلامية بحاجة إلى أدوات علمية تتناسب والقيم الإسلامية. وهذه المسألة هي التي أطلق عليها الحضاريون مؤخراً تسمية (توجيه العلوم)، وسعوا إلى إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية من خلال تقديم مشروع (التنظير الديني) أو (أسلمة العلوم)[٢٣].

وعليه يستنتج الحضاريون أن إقامة النسبة الصحيحة بين الدين والمجتمع رهن بملء الفراغ النظري في كلٍّ من (الفقاهة) و(العلوم الاجتماعية)، وإذا كان هناك نقص وضعف في المشاريع المطروحة فإن مردّه إلى فقدان الدعامة النظرية الكافية. إن الاجتهاد والتفقه، مع حفظ مبانيه ونهجه المعرفي، بحاجة إلى التنمية في أصول الاستنباط وطرق الوصول إلى المضامين الواسعة والعميقة للدين الإسلامي المبين، وبذلك يمكن للاجتهاد الفقهي أن يذهب إلى ما هو أبعد من استنباط الأحكام الجزئية، ليشمل النسب القائمة بين الأحكام، بل وتقديم الأطر والأسس التي تحكم التحول والتنمية الدينية في المجتمع. ومن جهة أخرى يتعين على العلوم الاجتماعية أن تتخلى عن المنطق العلماني، وأن تركز على واقع العالم الإسلامي، وأن تهتم بواقعيات المجتمع الإسلامي، من خلال التأسيس للمباني والمناهج المتناسبة والقيم والأهداف الدينية والأخلاقية. وإن ما يقال أحياناً من أنّ الفكر الإسلامي المعاصر بحاجة إلى (فلسفة الفقه) و(الفلسفة الاجتماعية) قبل كل شيء يشير إلى هذه الحقيقة.

٣ ـ ٤ ـ تدوين النماذج الاجتماعية

إنّ اختلاف الاتجاه الحضاري عن الاتجاهين المتقدمين يظهر في هذه النقطة بشكل أوضح؛ إذ تذهب هذه الرؤية إلى أن حضور الدين في المجتمع رهنٌ بامتلاك النماذج الدينية العملية في مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية من جهة، والمعرفة الشاملة للمشاكل الماثلة أمام المجتمع من جهة أخرى. وإنما يمكن اتخاذ الخطوات الإيجابية والجذرية في عملية إصلاح المجتمع وتنميته في إطار بسط القيم والأحكام الإسلامية من خلال الالتفات إلى هاتين الثروتين العلميتين. وهذه النتيجة هي التي يعبّر عنها في الآونة الأخيرة في المقولة الحضارية بـ (الهندسة الاجتماعية)، و(الهندسة الثقافية)، ونحو ذلك.

وهنا يجدر بنا الخوض في بيان ضرورة مثل هذا النموذج من زاوية النزعة الحضارية، وأن نوضِّح عدم ضرورة مثل هذا النموذج الديني في أسس الرؤيتين المتقدمتين؛ فحيث يذهب المتشرِّعون إلى كفاية تطبيق الأحكام في أسلمة المجتمع، وأن تحقيق ذلك مرهون بإرادة ورغبة المسؤولين وأفراد المجتمع، فإن تقديم النماذج الاجتماعية ليس عبثاً فحسب، بل هو بدعة وذريعة للعدول عن الشريعة، وحتى لو استخدمت هذه المجموعة مفردة (الأسوة) فإنما تريد بذلك الشخصيات التاريخية في الإسلام، أو نماذج من السلوكيات الاجتماعية التي حدثت في التاريخ الإسلامي.

كما أن النزعة التجدُّدية ـ طبقاً للمباني المتقدمة، وبشهادة معطيات تبعيتها الفكرية في العقود المنصرمة ـ لم تلمس ضرورة إلى تدوين مثل هذه النماذج. ومن زاوية المتنورين الدينيين فإن التخطيط والإدارة الاجتماعية تابع للعلم والمقتضيات الاجتماعية والمصالح الوطنية، وفي هذا المجال يعمل الدين على دعم القيم الإنسانية، ويؤكد على مخزونات العقل البشري، ويشجع الناس على استثمارها، في حين يتحقق مراد المتجددين في هذا الشأن من خلال (قراءة) عن الأصول والقيم الدينية الواقعية في إطار النماذج التنموية الحديثة.

وإذاً في الوقت الذي لا يؤمن فيه المتشرعة برسم النماذج الإسلامية فإن المتجددين المسلمين يطالبون بنماذج تسير بالمجتمع سيراً متناغماً مع الثقافة والحضارة العالمية، ولكن في إطار المحافظة على الأخلاق والقيم المعنوية؛ وفي المقابل يرى الحضاريون أنّ تطبيق الإسلام بشكل كامل إنما يتأتى في إطار إعادة بناء المجتمع، وإقامة مؤسسات

مناسبة. وبشكل عام فإن الحضارة إنما تتكون في إطار تاريخي متدرج يقوم منذ بدايته على بناء القيم المتناسبة وثقافة المجتمع، ويستمر حتى اكتمال بناء المؤسسات الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية والسياسية، وإنتاج المحاصيل العلمية والفنية والتكنولوجية، وإلا كان من الصعب توجيه بناء المجتمع نحو الأهداف الإسلامية.

٣ـ ٥ـ تأسيس الحضارة الإسلامية الحديثة

قلنا: إن أحد المكونات المناسبة للتعرف على التوجهّات الثلاثة المتقدّمة هو البحث في آرائها بشأن الوضع المطلوب والمثالي. فالمتشرعون يبحثون عن هذا الوضع المثالي في المؤسسات والعلاقات الاجتماعية الماضية؛ في حين يترقب المتجددون حصول التقدم وسعادة الإنسان في مستقبل الحضارة المتطورة؛ وأما الحضاريون فيرون أن الدين الإسلامي امتداد للرسالة التاريخية التي حملها الأنبياء، وقد قدم مشروعاً مستقلاً لتحسين وضع حياة الإنسان وصنع مستقبل أفضل، إلا أن هذا المشروع لم يتحقق في ما تقدم من التاريخ الإسلامي، ولا في النماذج المادية الحديثة، ولكنه تجلى طوال التاريخ بجهود المسلمين، ولن يبلغ مرحلة الكمال التام إلا في المستقبل الموعود.

ومع غض النظر عن مفهوم (الخاتمية) الذي يقوّي هذا التصور لغد مشرق فإن الاعتقاد بـ (المهدوية) يعمل أيضاً على تأييد هذه الرؤية. وقد بشر القرآن بأن الأرض سيرثها العباد الصالحون. ورسمت لنا الروايات الإسلامية صورة للمجتمع العالمي تعكس الرفاه والأمن والعلم والسعادة المادية والمعنوية. إن المجتمع الذي يرى مثل هذا المستقبل ماثلاً أمام ناظره يعتبر نفسه بحكم القرآن مسؤولاً عن تغيير مصيره، وصنع حضارة عظيمة ومشرقة.

وباختصار فإن الحضاريين يطمحون، من خلال الاجتهاد المتواصل والمتكامل في مصادر الوحي، واعتماد التجربة والعقلانية المتناغمة مع الوحي والفطرة الإلهية، للوصول إلى النماذج العملية في مختلف المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية، بغية تحسين الأوضاع الاجتماعية، وإقامة الحضارة الإسلامية الحديثة، والتي لن تتمكن أية حضارة سواها من توفير الكمال والانتعاش المادي للمجتمع الإسلامي، بل وستجعل منه مهداً للتعايش الإنساني والتقرب إلى الله تعالى.

مطالعة عامة للاتجاهات الثلاثة

قمنا حتى الآن بالتمييز بين التوجهات الثلاثة المتقدمة، وبيان معالمها، من خلال استعراض خمسة محاور لكل واحد منها. وهنا يمكن التمييز بينها من زاوية أخرى، وسنكتفي بالإشارة إلى المعالم الأبرز في هذه الاتجاهات. ويمكن في هذا المجال استعراض ستّ خصائص أساسية تميِّز هذه الاتجاهات والتيارات الثلاثة عن بعضها، وهي:

١ـ ماهية الدين ورقعته

ينظر المتشرِّعون إلى الإسلام من زاوية الشريعة والأحكام التكليفية، وخاصة الفردية منها، ويتجنبون كل تفسير حول موقع المعارف السياسية والاقتصادية، وكذلك العلوم العقلية والتجريبية، في منظومة جامعة وشاملة وكاملة. ومن جهة أخرى يذهب المتجددون في تعريفهم للدين إلى التنزل بالإسلام إلى مستوى الإيمان الشخصي والأخلاق الفردية، ويحصرون حاجة الإنسان المعاصر إلى الدين بحدود الاحتياجات العاطفية والمعنوية، ويرون أن أكثر القيم الاجتماعية في الإسلام تؤيد وتؤكد على المعطيات العقلية للبشرية في العصر الحديث.

وفي المقابل نجد الحضاريين يحملون صورة جامعة وشمولية عن الدين، فلا يقتصر الدين على حوزة الأحكام والحقوق، بل يشمل حتى بيان الأسس والقيم وحقائق الكون والإنسان والمجتمع. وعليه فالإسلام في شموليته ليس جزئياً في بيان الموارد المذكورة، بل يؤكد على (الرؤية الشمولية)، و(المنظومة الفكرية)، ويقيم حلقة وصل ثابتة ومنسجمة بين جميع أجزاء المعرفة. وبالإضافة إلى ذلك يؤمن الحضاريون بثبات وخلود المعارف والشريعة الإسلامية.

وبرغم ذلك كله فإنهم يذهبون إلى أنّ حضور الدين في الساحة الاجتماعية يتناسب مع (مقتضيات الزمان والمكان)، ويقوم على منطق لا يعرض ثبات الدين وشموليته للخطر، ولا يعرقل هدفية المجتمع الإسلامي وقابليته للتمية.

إن بيان المسألة الأخيرة بحاجة إلى كتاب منفصل، إلا أننا نشير هنا إجمالاً إلى أن رؤية الحضاريين في مجال المعرفة الدينية تفرّق بين ثلاثة مجالات مختلفة:

١. مجال المعارف والحقائق الإسلامية.

٢. مجال العلم والثقافة الإسلامية.

٣. مجال الإدارة الإسلامية.

وفي المحاور التالية سنتعرف على موقع كل واحدٍ من هذه المجالات وامتيازها عن بعضها. ومن الجدير بالذكر أن المجال الأول يعود إلى رقعة الحقائق السماوية وطرق فهمها، والمجال الثاني إلى كيفية تعامل العقلانية والتجربة البشرية وارتباطها بالمعارف السماوية، وفي المجال الثالث يتم التعرض إلى قيام الدين في صقع الحياة البشرية، ومتابعة مشروع التنمية الاجتماعية على أساس المجالين المتقدمين.

٢ـ طريقة فهم الدين

إن الاتجاهات الثلاثة المذكورة تختلف عن بعضها في هذه الناحية أيضاً، وإن كان تيار التجديد في هذه النقطة أكثر بعداً من التيارين الآخرين، فخلافاً للنزعة التجددية التي ترى أنّ معرفة الدين أمر عصري وسيال، وتعتبره تابعاً للظروف الخارجية والعلوم المتغيرة بتغير الأزمنة، يذهب الاتجاهان الآخران إلى وجود أسلوب ثابت وعقلاني لفهم الدين.

وأما اختلاف المتشرعين والحضاريين في نطاق فهم الدين فيعود إلى نقطتين رئيستين:

الأولى: إن الحضاريين يذهبون إلى تكامل الأسلوب الاجتهادي، ويعترفون بكل قاعدة تحرز حجيتها من خلال إحراز استنادها لمصادر الوحي.

الثانية: إن الحضاريين لا يحصرون فهم الدين بالموضوعات التكليفية، وإنما يتوقعون من الأسلوب الاجتهادي فهم (نظام المعارف الدينية) في الشؤون الأساسية من حياة الإنسان. وفي المقابل يحصر المتشرعون الاجتهاد باستنباط الموضوعات، ولا يرون ضرورة لفهم الدين كوحدة متكاملة في منظومة منسجمة ومتلائمة. كما أنهم يؤمنون بكمال وكفاية الأسلوب الفقهي الراهن، ولا يرون ضرورة للسعي إلى تحصيل أساليب جديدة وأكثر كمالاً لفهم النصوص الدينية. كما يذهب الأخباريون من بين المتشرعين إلى ما هو أضيق من ذلك في فهم الدين.

٣ـ العقلانية

ربما كانت العقلانية باكورة الاختلاف بين هذه التوجهات الثلاثة، والمتعلقة بنوع العلاقة بين الدين والعقل، وكيفيتها. ففي الوقت الذي يعطي المتشرعون للعقل دوراً هامشياً أو محدوداً ببعض الجوانب المعرفية، ويتجنبون اعتبار العقل مصدراً تشريعياً مستقلاً إلى جانب الوحي، يذهب المتجددون إلى (أصالة العقل)، ويبحثون عن الدين في حدود العقل البشري.

وفي المقابل يذهب الحضاريون قبل كل شيء إلى البحث في المساحة التي ينشط فيها العقل البشري. ومن مجموع المباحث المطروحة في حوار النزعة الحضارية حول العقلانية يمكننا أن ندرك أنهم تعرفوا أو يعترفون بأربع أنواع للعقل: ١ـ العقل النظري؛ ٢ـ العقل العملي؛ ٣ـ العقل الاستكشافي؛ ٤ـ العقل الآلي.

وكما تقدم فإن المتنورين الدينيين، وبتأثير من النهضة التنويرية في الغرب، قلما يعيرون اهتماماً للعقل النظري والعقل العملي كمصدرين أساسين في المعرفة، وحيث يحصرون العقل الاستكشافي في بعض أساليب الهرمونوطيقا الحديثة فإنهم يرون نسبية وتاريخية فهم الحقائق السماوية، وبذلك تنحصر العقلانية من زاوية المتجددين بالعقل الآلي، الذي لا يستمدّ أهدافه ومبادئه من العقل العملي أو الوحي السماوي، بل إنه يحددها في ضوء المتطلبات البشرية، فالعقل الآلي كما نعلم إنما يبحث في العلاقة بين الهدف وطرق الوصول إليه.

وأما من زاوية الحضاريين فإن كل واحد من أنواع العقل الأربعة المتقدمة له موقعه ونسبته الخاصة من الدين. أما العقل النظري والعقل العملي فما داما يقدّمان أحكاماً قاطعة وواضحة يتم الإقرار بهما بوصفهما (حجّة باطنية)[٢٤]، وكونهما من الأدوات المعرفية الأولى لهداية الإنسان نحو السعادة وبلوغ وحي السماء؛ وذلك لأن العقل البشري محدود بعالم الشهود أو الحقائق القريبة من عالمنا، وعليه فإنه هو الذي يثبت ويقرر الحاجة إلى الوحي والمعارف الخارجة عن حدود الطبيعة. وبعد الوصول إلى مشارف الوحي يقوم العقل الاستكشافي إلى جانب العقلين العملي والنظري باستنباط الحقائق الإلهية من المصادر السماوية. وبذلك يمكن القول: إن الدين في المرحلة الأولى يقدم للإنسان من طريق (الرسول المعصوم) مجرد مفاهيم سماوية، وينحصر دور العقل في هذه المرحلة باستنباط

التعاليم الإلهية من المصادر السماوية، وإدراكات العقل البديهية. وعليه فإن العقل، مضافاً إلى كونه أحد مصادر المعرفة الإلهية، له وظيفة أخرى تتمثل في المنهج المعرفي في الوصول إلى مضامين الوحي، حيث يسعى بحدود أدواته إلى بلوغ الحقائق الخالصة بعيداً عن الإضافات البشرية. وإن حصيلة هذا السعي هو ما أطلقنا عليه في ما تقدم تسمية (رقعة المعارف والحقائق الدينية).

ولكن يجب عدم مقارنة الدين بالأفكار الفلسفية والمدارس النظرية، فالأديان السماوية إنما جاءت لبناء حياة الإنسان، والحفاظ على سلامتها، وتطوير قابلياتها وطاقاتها الكامنة والظاهرة، وبهذه الرؤية فإن الدين لا يقتصر في اهتمامه على الجوانب الروحية والسلوكية فحسب، وإنما يشمل النشاط الفكري بوصفه جزءاً من هذه الحياة الخارجية، ومقدمة للوصول إلى السعادة الحقيقية. إذاً يمكن القول بأن الدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، قد قدم طرقاً مناسبة لتحقيق معارفه وقيمه المتعالية. ومن وجهة نظر الحضاريين فإن إحدى وظائف العقل المهمة تكمن في البحث عن الطرق الموصلة لأهداف الدين[٢٥]. إن الدين من خلال اعترافه بالعقل الآلي؛ بوصفه قوة للوصول إلى أساليب تحقق العبودية لله وامتدادها لتشمل جميع مرافق حياة الإنسان، قد ألغى ذاتية العقل، وأحل محلها مزيجاً متناسباً من العقل والوحي على المستوى العملي، وبذلك حفظ للعقل أصالته، مع الحدّ من هيمنة الفكر البشري وكبح جماحه، فلا يستوعب جميع مجالات الحياة، وتركها لهداية وإشراف الوحي السماوي.

٤ـ العلوم التجريبية ومنطق التخطيط

إن إحدى المسائل التي شكلت محور النزاع بين العلمانيين وعلماء الدين في القرون الماضية هي مسألة المواجهة بين العلم والدين. إن العلوم التجريبية، وان كانت ضاربة الجذور في تاريخ الفكر البشري، إلا أنها لم تتخذ قالبها الراهن إلا قبل ما يقرب من ثلاثة قرون. يرى المتجددون أن العلوم التجريبية ـ خلافاً للعلوم النظرية ـ تابعة للتجارب المتواصلة، وناظرة إلى التطبيقات الخارجية والعملية، وبذلك فهي علوم نامية وقابلة للنقد، في حين أنّ المعارف والنصوص الدينية ثابتة، ومطلقة، وغير قابلة للنقد.

وعلى هذا الأساس فإن تيار التنوير في العالم الثالث، وانطلاقاً من الثقافة الجديدة

والعلم التجريبي، يطالب بالتغيير في العلاقات والقيم الاجتماعية، ويدعو إلى العمل على التنمية وتوجيه الطاقات الإنسانية في إطار توفير السعادة الدنيوية وتلبية الحاجات البشرية. ومن هنا فإن المتنورين يذهبون إلى اعتبار الثقافة القائمة باسم (السنّة) واحدة من العقبات التي تحول دون التطور والتنمية في المجتمعات، وقد كرّسوا جهودهم لإلغاء أو تعديل هذه الثقافة في إطار الأهداف التنموية.

وبطبيعة الحال فقد أفضى هذا التوجه في المجتمعات التقليدية إلى ردود أفعال جادة، وأثار جدلاً صاخباً في أوساط المتدينين وعلماء الدين. في حين أن المتجددين المسلمين ـ رغم مقاومتهم في البداية لهذا التوجه الذي سلكه المتنورون العلمانيون ـ توصلوا بعد اقتناعهم بمبانيهم الفكرية والمعرفية إلى القناعة نفسها، مع فارق أنهم لم يرَوْا ضرورة لإلغاء السنّة والدين؛ لمواصلة مشروع التجديد في المجتمعات الإسلامية، وإنما قالوا بإمكان الوصول إلى تدين منسجم مع التقدم والتطور، وذلك من خلال قراءة دينية جديدة يتم التفكيك فيها بين عرضيات الدين وذاتياته.

وقد اتخذت هذه المواجهة، وخاصة في المجتمعات الإسلامية، شكلاً حاداً وملتهباً، ومردّ ذلك إلى أن الإسلام وخلافاً للأديان العالمية الأخرى يولي اهتماماً بالنواحي المادية والملموسة من حياة الناس يوازي اهتمامه بالنواحي المعنوية والشعائر العبادية. وهذا ما أكد عليه المستشرقون مراراً[٢٦]، قال ماكس فيبر: «إن شمولية الإسلام هي التي تحول دون قيام النظام الرأسمالي والمناخ السياسي المستقل بين المسلمين»[٢٧].

وفي المقابل فإن الحضاريين ضمن قبولهم للعلم والتجربة البشرية يؤكدون على تأثر الفرضيات العلمية بالأصول الفلسفية والقيم الإيديولوجية. إن العلوم التجريبية تقوم قبل كل شيء على إيجاد الحلول لتغيير العالم والمجتمع. وعليه يمكن لنا أن نقترح نظريات متنوعة تبعاً لتفسيرنا للكون، والإنسان، والأسباب المؤثرة في الحياة والوجود، وبذلك نشهد نظريات علمية مختلفة في التقدم نحو الغايات الإنسانية بعد تجاوز الاختبارات والتجارب. وطبعاً هذا ما يصرح به الحضاريون بالنسبة للعلوم الإنسانية، إلا أنّ بعضهم يعمّمها حتى على العلوم الطبيعية.

ومهما كان فإن التوجه الحضاري يرى أنّ حل مسائل المجتمع وبلوغ التنمية المطلوبة بحاجة إلى بناء علمي متناسب مع الأسس والقيم الإسلامية، والعمل على إنتاج علوم

إنسانية ـ إسلامية تخص المجتمع الإسلامي. ومن الطبيعي أن يتأثر مشروع التنمية الاجتماعية بالمقولتين: الدينية؛ والعلمية، المنسجمتين مع بعضهما، وبالتدريج سينفصل مشروع المجتمع الإسلامي عن المجتمعات المتطوّرة والعلمانية.

٥ـ التنمية الاجتماعية

إنّ الاتجاه المتشرِّع لا يولي اهتماماً كبيراً لمقولة التنمية في المجتمع الإسلامي، وربما أدّى هذا الإهمال أحياناً إلى الإفراط في إنكار ضرورة التنمية، والبحث عن الأوضاع المثالية في العودة إلى المجتمع التقليدي والقديم، إلا أن المتشرعة في الغالب يغفلون أو يتغافلون عن مقولة التنمية وأدواتها، ويعتبرونها مسألة أجنبية عن الرسالة الدينية، أو أنهم ـ في الأقل ـ يعتبرونها في عصر الغيبة خارجة عن دائرة المسؤولية الدينية؛ ومن جهة أخرى فإن تيار التجديد الإسلامي لا يرى وتيرة التنمية في المجتمعات الغربية صحيحاً فحسب، وإنما يراه أفضل السبل لتقدم المجتمعات الإسلامية؛ أما تيار التنوير الديني المتأثر بالأفكار التنويرية التي ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر فلا زال يرى مسار التنمية خاضعاً للحتمية التاريخية التي تحكم المجتمعات البشرية، وأن جميع المجتمعات ستذعن لها عاجلاً أم آجلاً[٢٨].

وفي مقابل هذين الاتجاهين يذهب التيار الحضاري الإسلامي إلى أنّ مقولة التنمية والتكامل الاجتماعي لم تغفل من زاوية الأديان الإلهية، بل شكلت جزءاً من رسالة الأنبياء والأولياء الإلهيين، وهذا ما ينبغي أن يستمر في عصر الغيبة بواسطة علماء الدين والأمة الإسلامية. وفي هذا السياق فإن القرآن الكريم يذهب إلى أن التكامل المعنوي والأخلاقي لا يكون في إطار التنمية المادية والاجتماعية فحسب، بل إنه لا يرى إمكانية التفكيك بين الأبعاد المادية والمعنوية في التنمية[٢٩]. من هنا فإننا إذا استخرجنا (معالم التنمية المطلوبة) من القرآن الكريم سنجد بوضوح أن المعالم المادية والمعنوية ممتزجة ببعضها بشكل لا يمكن معه التمييز بينهما بحدّ معين. والملفت هنا أنّ القيم التنموية في الإسلام توظف في آنٍ واحد كلتا الناحيتين المادية والمعنوية. وعليه يمكن القول: إن التنمية بشكلها الجامع قد شكلت أحد الهواجس الأساسية للأنبياء والأديان السماوية.

إلى هنا كان التيار الحضاري من الناحية الفكرية متناغماً مع المتجددين، ويدرج

التنمية الاجتماعية في صميم تفكيره واهتمامه، إلا أنّ الذي يميز هذين التيارين عن بعضهما يتمثل في رؤيتهما بشأن الأهداف، ونماذج التنمية، واختلاف التنمية في الإسلام عنها في العالم المتطور. وحيث يذهب المتجددون إلى أن التفكير المتطوّر هو حصيلة تراكم التجربة البشرية عبر التاريخ فإنهم يتجنبون توظيف النماذج لدينية في عملية التنمية. هذا في حين أن موقع التطوّر يقرّ في الوقت الراهن بثقافة التنمية، وأما التيار الحضاري فيرى أنّ اختلاف نموذج التنمية الإسلامية عن التنمية المتطوّرة يكمن في تهرّب الحداثة والتطور من الحقيقة ومحاربتهما للأخلاق، ويذهب إلى إمكانية التمييز بين القيم والأسس الإنسانية الخالدة من الأخلاق العرفية المصطنعة، وذلك من خلال الاستعانة بهدي الوحي، والعقل الفطري، والحقوق الطبيعية[٣٠].

٦ـ تطبيق الدين وتحققه

يُعلم مما تقدّم رؤية كلّ واحدٍ من التيارات الثلاثة المتقدّمة في ما يتعلق بحلّ المسائل الاجتماعية، وارتباطها بتطبيق الأحكام الدينية؛ حيث يذهب المتشرّعون إلى أن الحكومات لو سنَّت القوانين بما يتفق والأحكام الدينية، وطبّق الناس سلكوياتهم عليها، فإنّ المشاكل الاجتماعية بدورها ستُحَلُّ تلقائياً؛ ومن جهة أخرى يرى المتنوّرون الدينيون أنّ ما جاء في النصوص الدينية حول الأمور الاجتماعية يخصّ مرحلة تاريخية كانت العلاقات التقليدية فيها هي السائدة، ولا يمكنها أن تكون مناسبة للمجتمع الراهن الذي تحكمه الأسس الاقتصادية والاجتماعية التي أضحت أكثر إشكالية وتعقيداً، وعليه لكي نتمكن من تطبيق الموضوعات الدينية على الشرائط الزمنية الراهنة يجب (إعادة بناء الفكر الديني)، وقراءة النصوص الدينية في ضوء متطلبات العصر الراهن؛ أما التيار الحضاري فيرى أنّ بإمكان الاجتهاد المستمر والشامل في النصوص والمصادر الدينية ـ الأعم من تلك التي تخصّ معرفة الوجود والإنسان، أو الأحكام الأخلاقية والحقوقية ـ بوصفها منظومة جامعة وشاملة أن تضمن سعادة الإنسان في جميع العصور وعبر الأجيال. إلا أن الحقيقة المهمة هنا تكمن في أن تطبيق هذه المعارف على الواقع الخارجي لكلّ مجتمع من المجتمعات يفتقر إلى أدوات ومقدّمات ليست بتلك السهولة التي يتصوّرها المتشرّعون. إنّ تصوّر هذه البساطة ينشأ من قياسهم تطبيق الدين

على مستوى المجتمع بامتثال التكاليف الفردية، في حين أنّ هذا القياس من وجهة نظر الحضاريين مضلِّل، حيث إن تعقيد العلاقات الاجتماعية، وتشابك الموانع والعقبات، والمتطلبات المتنوّعة على نطاق واسع في المجتمع، مما يستدعي أن تتحوّل الأحكام والقيم الدينية إلى مشروع أو قانون وضعي، بعد أن يطوي مراحل طويلة من التحقيق العلمي والتخطيط الاجتماعي.

- يتبع -

الهوامش

(١) ولكن يمكن طبعاً بشكلٍ من الأشكال إرجاع أغلب أنواع النـزاعات السياسية والدينية بعد رحيل النبي الأكرمﷺ إلى هذا الموضوع، ومن ذلك: الخلاف الشيعي السني حول الإمامة والخلافة في منظومة المعارف الدينية، ومقارنة الخوارج بين الحكومة السياسة والحاكمية الإلهية تحت شعار (إن الحكم إلا لله)، وحتى تجنب المرجئة من الخوض في التعقيدات المتعلقة بمسائل السياسة والقيادة. بيد أن ملاحظة الفوارق الكبيرة في مناشئ هذه المسألة في المرحلة الراهنة، والموضوعات المعاصرة والمرتبطة في واقعها بحضور العقل البشري، ورسم الحدود الفاصلة بين العقل والوحي، تفرض علينا إدراج هذا التساؤل في دائرة مستحدثات البحث الديني، من باب المثال راجع: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ١٤١٨.

(٢) سنتعرّض إلى هذه الأرضيّة التاريخية بالتفصيل في القسم الثاني من هذا البحث.

(٣) للتعرّف على المتغيّرات والتيارات الفكرية والثقافية بعد الثورة، راجع كتاب: (معرفة التيارات الثقافية بعد الثورة الإسلامية)، تحت إشراف السيد مصطفى مير سليم، طهران، مركز التعريف بإيران والإسلام، ١٣٨٤.

(٤) Typical.

(٥) لقد تعرض عالم الاجتماع الألماني «ماكس ويبر» لهذه المسألة بالتحديد، ولكنه استفاد هذا المصطلح من ردود الفعل الصادرة من شخص أو عدة أشخاص مفترضين، واختار له تسمية (النوع الخالص) (Pure type). انظر: الاقتصاد والمجتمع: ٣، ترجمة: عباس منوشهري وآخرين، ١٣٧٤.

(٦) محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قراءت رسمي از دين، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٩ش، وقد تعرّض هذا الكتاب لهذا الرأي بشفافية وصراحة أكثر.

(٧) رسول جعفريان، جريانها وسازمانهاي مذهبي ـ سياسي إيران، الطبعة السادسة، بي جا، ١٣٨٥.

(٨) للتعرف على مفهوم الاجتهاد بمعناه المصطلح راجع: آقا بزرك الطهراني، الاجتهاد والمذاهب الإسلامية؛ الاجتهاد الترجيحي والتخريجي؛ حسين عزيزي، مباني وتاريخ تحول اجتهاد.

(٩) انظر: مهدي نصيري، الإسلام والتجديد، نشرية كتاب صبح، ١٣٨١ش.

(١٠) فردين قريشي، بازسازى أنديشه دينى در إيران، قصيده سرا، ١٣٨٤؛ ومهرزاد بروجردي، روشنفكران إيراني وغرب، ترجمة: جمشيد شيرازي، انتشارات فرزان روز، ١٣٨٤.

(١١) Humanism.

(١٢) توني ديوس، الإنسانية، ترجمة: عباس مخبر، طهران، انتشارات مركز، ١٣٧٨؛ وهنري لوكاس، تاريخ التمدّن، ترجمة: عبد الحسين آذرنك، طهران، انتشارات كيهان، ١٣٦٩.

(١٣) يمكن مشاهدة نماذج من هذا التأثر في تفسير الدين في أعمال: محمد مجتهد شبستري، تأملاتي در قراءت إنساني أز دين، طهران، طرح نو، ١٣٧٨؛ وعبد الكريم سروش وآخرون، سنت وسكولاريسم، طهران، انتشارات صراط، ١٣٨١.

(١٤) علي شريعتي، الإنسان، الأعمال الكاملة، ج٢٤، طهران، انتشارات إلهام، ١٣٦٢.

(١٥) لهذه الغاية راجع: كتاب معرفة الإسلام، في خصوص بيان المفاهيم الإسلامية الأساسية، مثل: التوحيد، والآخرة، والدنيا، وختم النبوة وما إلى ذلك (علي شريعتي، معرفة الإسلام (دروس جامعة مشهد)، الأعمال الكاملة، ج٣٠، ١٣٦٨).

(١٦) Rationlism.

(١٧) Emprism.

(١٨) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٣؛ وعبد الكريم سروش، صراطهاي مستقيم، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٧؛ ومحمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٥.

(١٩) محمد إقبال اللاهوري، إحياء فكر ديني در إسلام، ترجمة: أحمد آرام، كتاب بايا، بي تا؛ مهدي بازرگان، راه طي شده، الأعمال الكاملة، ج١، انتشارات قلم، ١٣٧٧؛ مهدي بازرگـان، بعثت وتكامل، الأعمال الكاملة، ج٢، انتشارات قلم، ١٣٧٨؛ علي شريعتي، إسلام شناسي، الأعمال الكاملة، ج٣٠ (في الكتابين الأخيرين راجع: بحث الخاتمية على وجه التحديد)؛ عبد الكريم سروش، بسط تجربة نبوي، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٨؛ عبد الكريم سروش، آيين در آيينه، فصل (بسط تاريخي دين)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٨٤.

(٢٠) (Progression)، وتسمى هذه النظرية بـ (Progressivism) أيضاً.

(٢١) لوسيان جولدمان، فلسفة روشنكري: ١٩، ترجمة: منصورة كاوياني، انتشارات فكر روز، ١٣٧٥؛ وإرنست كاسيرر، فلسفة روشنكري، ترجمة: يد الله مدقن، انتشارات نيلوفر، ١٣٧٠.

(٢٢) انظر: محمد تقي سبحاني، در آمدي بر ألكوي شخصيت زن در إسلام، دفتر مطالعات زنان، ومن المناسب أيضاً مراجعة مؤلفات: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار الفكر، ١٣٨٩هـ؛ مهدوي هادوي طهراني، كليت ونظام اقتصادي إسلام، قم، انتشارات خانة خرد، ١٣٧٨.

(٢٣) إن الحديث حول أسلمة العلوم طرح من قبل مجموعة من المفكرين العرب في عقد الستينات من القرن الماضي، وكان من ثماره تأسيس (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، وإصدار مجلة (المعرفة) الإسلامية. وللاطلاع على آراء هذه الجماعة راجع: (القضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية)، لنصر محمد عارف (التحرير)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧؛ (أسلمة المعرفة)، ترجمة: مجيد مرادي، قم، تحقيقات الحوزة والجامعة، ١٣٨٥.

(٢٤) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١٦، دار الكتب الإسلامية. (إن لله على الناس حجتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول).

(٢٥) تأييداً لذلك نستعرض بعض الشواهد، ومنها ما رواه هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «العقل ما عبد به الرحمن، واكتسب به الجنان»، وإن كان هذا الحديث يشير إلى العقل النظري والعقل العملي أيضاً، ولكنه يشمل العقل الآلي قطعاً، والشاهد على أن العقل هنا يشير إلى جميع الشؤون العقلانية أن الإمام أجاب عن السؤال القائل: وأما ما في معاوية؟: «تلك الشيطنة... تلك النكراء». وظاهر الكلام أن العقل بوصفه أداة معرفية إذا لم يكن مصحوباً

بالفهم الصحيح عن الهدف والغاية لا يكون عقلانية حقيقية، (انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١١، ح٣).

(٢٦) اليوروا، تجربة الإسلام السياسي: ٨.

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) سعيد حجاريان، أز شاهد قدسي تا شاهد بازاري، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٨٠؛ وعبد الكريم سروش وآخرين، سنت وسكولاريسم، طهران، انتشارات صراط، ١٣٨١.

(٢٩) مرتضى مطهري، گفتارهاى معنوي، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٢؛ ومحمد تقي مصباح يزدي، راه وراهنماشناسي، قم، مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله، ١٣٧٦.

(٣٠) مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٤؛ مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي، طهران، انتشارات حكمت، ١٤٠٣هـ؛ ومحمد تقي مصباح يزدي، الحقوق والسياسة في القرآن، قم، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني للدراسة والتحقيق، ١٣٧٧.

الزيارات الدينية

دراسة ميدانية في الآثار الإيجابية على الصحة النفسية

بهروز دولت شاهي(*)

هاجر بهلواني(**)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

تمهيد

إنّ هذا التحقيق عبارة عن دراسة مرحلية وشبه مخبرية، تهدف إلى بيان تأثير الزيارة الدينية على الصحّة النفسية وسلامتها. ولذلك فقد تمّ اختيار ٧٠ شخصاً، وتقسيمهم إلى مجموعتين متساويتين: الأولى: سياحية (n=35)؛ والثانية: عبادية (n=35)، مع الأخذ بنظر الاعتبار جميع المتغيرات الجنسية والسنية والعلمية. وقد خضعت كلتا المجموعتين لاختبار السلامة العام (GHQ) قبل السفر وبعده، وأجابتا عن قائمة من ٢٨ سؤالاً. ثمّ جمعت النتائج السبعين، وتم تحليلها ضمن الإحصاء المخبري t. فأظهرت النتائج اختلافاً بين كلتا المجموعتين من ناحية السلامة النفسية، سواء في أثناء السفر أو عند العودة من الزيارة الدينية، حيث كانت مجموعة الزيارة الدينية تتمتع بسلامة نفسية عالية بالقياس إلى المجموعة السياحية. كما أظهرت النتائج أن الزيارة الدينية ـ قياساً بالسياحة ـ قد أدت إلى انخفاض في العلائم المرضية، ورقياً في السلامة النفسية لدى حجاج بيت الله الحرام، وقد شمل هذا الاختبار، بالإضافة إلى الأعراض الجسدية، سائر الأبعاد الأخرى من الكآبة والاضطراب والتناغم الاجتماعي، والملفت أن اختبار المجموعة الدينية في كلتا المرحلتين، أي في أثناء السفر وبعد العودة منه، وإن أظهر انخفاضاً في علامات

(*) باحثة في علم النفس والاجتماع.

(**) باحثة في علم النفس والاجتماع.

الاضطراب والكآبة، وارتفاعاً في مستوى التناغم الاجتماعي، إلا أنه لم يُظهر تغيّراً في المؤشرات الجسدية. أما السفر السياحي فلم يترك أي تغيير في سلامة الأفراد.

الدين والآثار النفسية

إن الدين والتدين حقيقة عريقة ترقى في قدمها إلى قدم الإنسان نفسه، وأصبحت جزءاً من حياته، وإن الدين والمذهب يُشكل ركناً أساسياً من ثقافة الشعوب والمجتمعات، ويمنحها هويتها وانسجام أفرادها وارتباطهم ببعضهم. إن الشعائر الدينية من الأسباب المؤثرة في علاج الاختلالات النفسية والوقاية منها، وكذلك يمكن توظيفها للارتقاء بسلامة الأفراد على نحو مؤثر وبشكلٍ ملحوظ[١].

إن الدين عبارة عن مجموعة من المعتقدات والأفكار التي تفرض على الأفراد سلوكيات خاصة[٢].

ويذهب الكثير من الباحثين في العلوم السلوكية والمعالجين النفسيين إلى أن لهذه المعتقدات والسلوكيات الدور الكبير في الوقاية من الأمراض الجسدية والنفسية وعلاجها أيضاً[٣]، بحيث يذهب البعض إلى أن غياب هذه المعتقدات الدينية يؤدي إلى الأمراض النفسية، ونصح باللجوء إلى التعاليم الدينية لعلاج الاختلالات والاضطرابات النفسية. وقد أثبتت الكثير من الدراسات في هذا المجال الصلة الوثيقة بين هذه المعتقدات والرؤى والسلوكيات الدينية وبين ارتفاع مستوى السلامة النفسية، وحتى الجسدية[٤].

وقد توصل كوهين (Cohen) ومساعدوه (١٩٩٥) في دراسته إلى وجود علاقة بين الكآبة والانحراف عن الدين، حيث أثبتت هذه الدراسات أن المتدينين قلما تظهر عليهم أعراض الكآبة، مثل: فقدان الرغبة والدافع، وإيثار العزلة، والشعور بالحزن والاضطراب والإحباط[٥].

وقد توصل ويلتز وكرايدر في اختبار على ١٦٥٠ شخص أن هناك صلة بين الرؤية الدينية والسلامة النفسية[٦].

كما بحثت بعض الدراسات في الفلسفة بين الدين والطمأنينة، فوجدت أن المعتقدات والسلوكيات الدينية مرتبطة بالشعور الإيجابي[٧]. وفي هذا السياق أظهر جانتر ومساعدوه (١٩٩٦) في دراسةٍ وجود صلة بين التدين وممارسة الشعائر الدينية وبين الزواج

وانخفاض نسبة الطلاق. كما أظهر ويتر ومساعدوه (١٩٨٥) أن ما يتراوح بين ٢٠ إلى ٦٠٪ من متغيرات السلامة النفسية للبالغين يتضح من خلال المعتقدات الدينية[٨].

وفي دراسة أخرى أظهر ويلتز وكرايدر (١٩٨٩)، في اختبار أجرياه على ١٦٥٠ شخصاً معدل أعمارهم خمسين عاماً، أن هناك علقة إيجابية بين الاعتقاد الديني والسلامة النفسية، وشاهدا أن ذلك يؤدي أيضاً إلى نجاح الزواج لدى كل من الرجل والمرأة، كما أنه يؤدي إلى رضا الرجل بالوظيفة التي يشغلها، والعمل الذي يؤديه[٩].

وقد توصل جامبربايناند (Chamberbinand) ومساعدوه (١٩٨٧) في دراستهم إلى وجود ارتباط بين التدين وفلسفة الحياة والسلامة النفسية[١٠].

كما أظهرت الدراسات الأخرى تأثير الممارسات في تخفيف الاضطراب وتحمل الضغوط النفسية بعد الامتثال للشفاء. فمثلاً: أظهرت نتائج دراستين أن المتمسكين بالتقاليد الدينية أقل ابتلاءً بالاضطرابات مقارنة بغيرهم[١١].

إن المعتقدات والشعائر الدينية تؤدي إلى الاطمئنان وتخفيف الاضطراب من خلال هدفية الحياة، وتوسيع العلاقات الاجتماعية، وتوفير الأجواء للتعبير عن المشاعر الكامنة، ورغبة الفرد في الحياة، وما إلى ذلك[١٢].

وقد اعتبرت الزيارة من جملة المناسك الدينية والتجارب الفردية في الارتباط مع الله، وهي تحظى في الدين الإسلامي بمكانة مرموقة، يؤمن فيها الزائر بأن الله سيكون معه في قضاء حوائجه؛ فيشعر بطمأنينة نفسية، ويفرغ ما يختزنه في نفسه من مشاعر كامنة أثناء الزيارة، الأمر الذي يرفع من رصيد الفرد في ثقته بنفسه وسلامته النفسية.

أدرك (كراول وسوحيشان (Krol and Sohechan)، (١٩٨٩)، وبارجامنت وماتون (Pargament and Maton) أن ممارسة الشعائر الدينية، كالزيارة والعبادة، تخفف من حدّة الغضب والاضطراب. وقد توصل نيس ووينتراب، (١٩٩٥)، من خلال اختبار أجرياه على ٤٠٠ شخص، إلى أن المشاركة في المراسم الدينية، مثل: الزيارة والعبادة، تقلل من الاختلالات النفسية[١٣].

درس موريس (١٩٨٣) في تحقيق أَثَر الزيارة الدينية على الكآبة والاضطراب على ١٢٤ مريضاً جسدياً، وتوصل إلى انخفاض أعراض المرض بعد ذهابهم إلى الزيارة، وقد

استمر هذا الانخفاض إلى عشرة أشهر في الأقل بعد العودة من تلك الزيارة.

رغم الدراسات الكثيرة حول تأثير الدين على الصحة إيجابياً، ولكن قلما أُجري تحقيق علمي في خصوص أَثَر الزيارة ـ كسلوك ديني ـ على السلامة النفسية خاصة في داخل البلاد. وعليه بالالتفات إلى التأكيد المتزايد للمذاهب الإسلامية على دور الزيارة في تزكية وتهذيب النفس، وعدم توفر الدراسات العلمية في هذا المجال، فإن الدراسة الراهنة تعدّ خطوة في معرفة دور الزيارة وأثرها على السلامة النفسية لدى الأفراد.

فرضيات البحث

الفرضية الأولى: هناك اختلافات في السلامة بين مجموعتين: إحداهما: سياحية؛ والأخرى: دينية.

الفرضية الثانية: إن الزيارة ترفع من السلامة النفسية لدى الأفراد.

الفرضية الثالثة: إن السفر السياحي مؤثّر في سلامة الأفراد نفسياً.

أسلوب البحث

تم اختيار نموذج التحقيق من بين أفراد توجهوا للمرة الأولى إلى حجّ بيت الله سنة ١٩٧٩، وذكروا أن غايتهم من السفر إلى مكة زيارة بيت الله (المجموعة الدينية)؛ ومجموعة أخرى قد توجهت إلى تركيا ودبي، وذكرت أن الغاية من سفرها سياحية وترفيهية بحتة (المجموعة السياحية).

وقد وقع الاختيار على ٩٠ شخصاً من هاتين المجموعتين، مع الأخذ بنظر الاعتبار جميع المتغيرات من ناحية الأعمار والجنس والدين والمستوى العلمي. وقد تمت هذه الدراسة بالتنسيق والتعاون مع المسؤولين عن إدارة القوافل السياحية والدينية، بعد إعداد هؤلاء المسؤولين وإحاطتهم علماً بكيفية جمع المعلومات، ثم تم جمع هذه المعلومات على مرحلتين:

في المرحلة الأولى تم جمع المعلومات من كلا المجموعتين قبل السفر من خلال قائمة بالأسئلة حول السلامة النفسية (GHQ)، وقد احتوت على ٢٨ سؤالاً.

وفي المرحلة الثانية تم جمع المعلومات من خلال إعادة نفس الاختبار السابق، ولكن

بعد السفر.

ويجدر التذكير بأننا قد حذفنا عشرين شخصاً من الاختبار المتقدّم؛ وذلك لنقص في إجابتهم، وبقي ما مجموعه سبعون شخصاً من كلتا المجموعتين، وقد ضمّت كل منهما ٣٥ شخصاً، تم إخضاعهم لهذا الاختبار.

نتائج البحث

كما تقدم فإن المعلومات قد استخلصت من بين سبعين شخصاً، وإليك بيان خصائصهم في الجدول رقم ١.

الجدول رقم ١: خصائص الأفراد من ناحية التعليم والعمل والدين بالنسبة المئوية

المتغير / المجموعة	المستوى العلمي				الجنس		المذهب		الوظيفة		
	الابتدائية	المتوسطة	الإعدادية	الجامعة	ذكر	أنثى	شيعي	سني	موظف	أعمال حرة	متفرقة
المجموعة الدينية	٢١	٢٥	٢٨	٢٧	٨١	١٩	٧٨	٢٢	٥٠	٣٧	١٣
المجموعة السياحية	٩	١٥	٤٦	٣٠	٨٧	١٣	٨١	١٩	٥١	٤٦	٣

لإثبات **الفرضية الأولى** للتحقيق، القائمة على اختلاف الوضع النفسي لكلتا المجموعتين السياحية والدينية، تمّت المقارنة بين علامات اختبار السلامة النفسية للمجموعتين قبل السفر، وقد أدرجت النتيجة في الجدول رقم ٢. وقد أظهرت النتائج اختلاف المجموعتين من ناحية سلامتهما، وأن المجموعة الدينية كانت تتمتع قبل السفر بصحة نفسية عالية، مقارنة بالمجموعة السياحية.

الجدول رقم ٢: مقارنة الوضع الصحي النفسي للمجموعتين السياحية والدينية في المرحلة الأولى

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المجموعة الدينية	١١,٦	٥	-	*
المجموعة السياحية	٣٦	٧,٧	٩,٣٥	٠,٠٠٠

P = /٠٥   t (٦٨) = ١,٦٧

ويمكن تقرير النتيجة المتقدمة بالقول: إن اختلافات هاتين المجموعتين في السلامة النفسية قد يعود إلى المعتقدات الدينية، وإن بإمكان هذه المعتقدات أن تؤثر في تحسين الوضع النفسي. ولكي ندرك ما إذا بقي الاختلاف على حاله بين المجموعتين بعد عودتهما من السفر أجرينا مقارنة في درجات السلامة النفسية لكلتا المجموعتين أيضاً، وأثبتنا النتائج التي حصلنا عليها في الجدول رقم ٣.

الجدول رقم ٣: مقارنة السلامة لكلتا المجموعتين السياحية والدينية في المرحلة الثانية

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المجموعة الدينية	٥,٦	٥,١	١٥,٢٣	*
المجموعة السياحية	٣٤,٧	٩,٩		٠,٠٠٠

P =/٠٥   t(n = ٦٧) = ١,٦٧   * Significant

يلاحظ أن التفوّق الذي تتمتع به المجموعة الدينية لم يتم الحفاظ عليه فحسب، وإنما قد ارتفع أيضاً، رغم تحسن المجموعة السياحية بعد عودتها من السفر بالمقارنة إلى

وضعها قبل السفر، أي إن علاماتها النفسية (مثل: الاضطراب، والكآبة، وغيرهما) قد انخفض نسبياً.

الفرضية الثانية: «إن الزيارة الدينية تؤدي إلى تحسين الوضع النفسي للأفراد».

ولاختبار الفرضية المتقدمة تم في البدء جمع العلامات التي نالها كل شخص في اختبار السلامة النفسية في كلتا المرحلتين الأولى والثانية (قبل السفر وبعده)، ثم تمت المقارنة بين متوسط تفاضل العلامات لكلتا المجموعتين من خلال الاستفادة من اختبار (t) الافتراقي، وحصلنا على النتائج المدرجة في القائمة رقم ٤.

الجدول رقم ٤: مقارنة اختلافات علامات السلامة النفسية للمجموعتين السياحية والدينية في كلا مرحلتي الاختبار

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المجموعة الدينية	٥,٥	٥,٠٩	٢,٣٨	*
المجموعة السياحية	٠,٨٥	٧,٣		٠,٠٥

t(n = ٦٨) = ١,٦٨ P =/٠٥

وكما نلاحظ في القائمة المتقدمة فإن ناتج (t) (٢/٣٨) أكبر من (t) بمقدار ٥٪ (اختبار البعد الواحد)، وعليه تكون فرضيّتنا صحيحة، وهي أن الزيارة الدينية تؤدي إلى تحسين السلامة النفسية للأفراد، وهذه المسألة تؤيد النتائج التي توصل إليها موريس ١٩٨٣، وسان ووينتراب، ١٩٩٥، أي إن الزيارة الدينية تقلل من الاضطراب والكآبة، وترفع من السلامة النفسية، وتحسن من الأداء الاجتماعي للأفراد.

وبغية دراسة تأثير الزيارة الدينية على مختلف أبعاد السلامة النفسية والروحية بين أفراد المجموعتين في كلتا المرحلتين (قبل السفر وبعده)، من حيث الاضطراب والكآبة والانسجام الاجتماعي، والأعراض الجسدية، تم تنظيم أسئلة مخبرية للسلامة النفسية (GHQ) للمقارنة، وأثبتنا النتائج في الجداول رقم ٥ و٦ و٧ و٨.

الجدول رقم ٥: مقارنة اختلافات علامات الأعراض الجسدية للمجموعتين قبل السفر وبعده

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المجموعة الدينية	٠٫٨	٣٫١	٠٫٤٤	N.S
المجموعة السياحية	٠٫٤٦	٢٫٣		

N.S= Not significant t(n = ٦٨) = ١٫٦٨ P =/٠٥

كما يشاهد في الجدول رقم ٥ ليس هناك فارق ملحوظ بين الزيارة الدينية والسياحية الترفيهية في مقياس الأعراض الجسدية والسلامة النفسية. وبعبارة أخرى: إن الزيارة الدينية لم تحدث تأثيراً في التقليل من العلامات الجسدية للأفراد، في حين أن المقاييس الثلاثة الأخرى لأسئلة السلامة النفسية، وهي: الاضطراب، والكآبة، والتناغم الاجتماعي، قد أظهرت فرقاً بين الأفراد قبل السفر وبعده، حيث ساعدت الزيارة الدينية على تحسين أعراض الكآبة والاضطراب والتناغم لدى الأفراد.

الجدول رقم ٦: مقارنة اختلاف علامات الاضطراب لدى المجموعتين الدينية والسياحية خلال مرحلتين

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المجموعة الدينية	- ١٫٣	١٫٥٤	١٫٧١	*
المجموعة السياحية	- /٠٨	٣٫٠٩		S

t(n = ٦٨) = ١٫٦٨ P =/٠٥ * significant

الجدول رقم ٧: مقارنة اختلاف علامات التناغم الاجتماعي للمجموعتين خلال مرحلتين

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المجموعة الدينية	٢,٠٦	٣,٥	١,٩	S
المجموعة السياحية	٠,١٥٤	٢,٤		

t(n = ٦٨) = ١,٦٨ P =/٠٥ * significant

الجدول رقم ٨: مقارنة اختلاف علامات المجموعتين السياحية والدينية من ناحية الكآبة خلال مرحلتين

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المجموعة الدينية	-٢	٢,٠٤	٢,٣	S
المجموعة السياحية	-٠,١٥٤	٣,١٤		

t(٦٨) = ١,٦٨ (P = /٠٥)

وبالالتفات إلى نتائج الجداول المذكورة أعلاه يبدو أن للزيارة الدينية تأثيراً أكبر في التقليل من الأعراض النفسية لدى الأفراد، مقارنة بالأعراض الجسدية.

الفرضية الأخيرة: إنّ السياحة الترفيهيّة تؤثر في سلامة الأفراد النفسية. وللإجابة عن هذه الفرضية تمّت المقارنة بين علامات المجموعة السياحية قبل السفر وبعده. وكما يُشاهد في الجدول رقم ٨ فإن الفارق بين العلامات في كلتا المرحلتين لم يكن ملحوظاً، بمعنى أنه قد انخفض بمقدارٍ ضئيلٍ جداً.

الجدول رقم ٩: مقارنة علامات (GHQ) لأفراد المجموعة السياحية قبل السفر وبعده

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المرحلة ١ (قبل السفر)	٣٦,٦	٩,٠٦	٠,٥٨	N.S
المرحلة ٢ (بعد السفر)	٣٤,٦	٨,٧		

وطبقاً لنتائج الجدول أعلاه يمكن القول: إنّ السياحة الترفيهية لم تؤدِّ إلى انخفاض ملحوظ في علامة السلامة النفسية لدى الأفراد.

في حين أظهرت هذه المقارنة بالنسبة إلى المجموعة الدينية تفاوتاً ملحوظاً في متوسّط علامات الأفراد في ما يتعلق بسلامتهم النفسية بعد العودة من السفر، أي إن الزيارة الدينية قد أدّت إلى تحسّن ملحوظ في سلامة الأفراد نفسياً (الجدول رقم ١٠).

الجدول رقم ١٠: مقارنة علامات السلامة النفسية (GHQ) لأفراد المجموعة الدينية قبل السفر وبعده

المتغير / المجموعة	المتوسط	ميلان المعيار	المقدار t	P
المرحلة ١ (قبل السفر)	١١,٦٢	٦,٨	٤,٠٨	٠,٠٠٠
المرحلة ٢ (بعد السفر)	٥,٦٢	٣,٢		

t(٣٤) = ١,٦٧ (P = ٠/٠٥)

وطبقاً لنتائج التحقيق الراهن يمكن القول: إنّ أفراد المجموعة الدينية، قياساً بالمجموعة السياحية، كانت تتمتع قبل السفر بسلامة نفسية وروحيةٍ أعلى، وهكذا

الأمر بعد العودة من السفر. وقد خرجت نتائج هذا التحقيق مؤيّدة للتحقيقات التي قام بها بارجامنت وماتون ١٩٩٢؛ ونيس وينتراب ١٩٩٥؛ وموريس ١٩٨٣، حيث توصلوا جميعاً إلى أن المشاركة في المناسك والزيارات الدينية تؤدّي إلى انخفاض الاضطراب والغضب والاختلالات النفسية. وقد يكون مطابقاً لما توصّل إليه كوئينج ومساعدوه ١٩٨١، من أن الزيارة الدينية تؤثر إيجاباً على السلامة النفسية للأفراد بشكلٍ ملحوظ، خاصة وأنها قد خفضت الاضطراب والكآبة، ورفعت من التناغم الاجتماعي، حيث يشعر الزائر بالقرب من الله تعالى، وتفريغ ما يختزنه في نفسه من المشاعر، ويطمئن إلى عون الله وشموله برحمته، ويصبح أكثر تفاؤلاً وإيجابية، وينظر إلى الحياة بعين الرضا، الأمر الذي يؤدّي إلى تحسين الأخلاق والسلامة النفسية والروحية.

الهوامش

(١) داويديان، ١٣٧٦.

(٢) روبرت، ١٩٩٢.

(٣) نيلمان وبرسود (Nealman and Persaud)، ١٩٩٥.

(٤) والتس وكرايدر (Willits and Crider)، ١٩٩٢، نقلاً عن (كوئينج (Koening) ومساعديه، ١٩٩٢.

(٥) نقلاً عن أبي القاسمي، وحجاران، ١٣٧٦.

(٦) نقلاً عن كوئينج ومساعديه، ١٩٩٢.

(٧) لورين وواند، ١٩٩٨.

(٨) نقلاً عن تيكس وفرايزر (Tix and Frazier)، ١٩٩٨.

(٩) نقلاً عن كوئينج ومساعديه، ١٩٩٢.

(١٠) نقلاً عن روبرت، ١٩٩٢.

(١١) ليدنثال (Lindenthal) ومساعدوه ١٩٧٩؛ استارك (Stark)، ١٩٧١، نقلاً عن غبارى، ١٣٧٤ هـ ش.

(١٢) تيكس وفريز، ١٩٩٨.

(١٣) نقلاً عن لورين ووندر (Levin and Vander)، ١٩٩٨.

أخلاقية العمل الصحفي

الصحافة بين الغايات والآليات

أ. محمد فولادي (*)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدمة

ينظر إلى الصحافة باعتبارها من إحدى المؤسسات والعوامل المهمة والأساسية التي تساهم في نضج المجتمع وتطويره. ويتوقف نشاط الركن الرابع من أركان الديموقراطية ومواكبته اليومية للأحداث على الحضور الفاعل للصحافة في الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة. فمن جهة يتوقف نشر الثقافة الوطنية ـ الدينية وتطورها وترسيخ دعائمها على فاعلية الوسائل الإعلامية العامة، وخاصة المقروءة منها، كما أن إضعاف الثقافة أو الاعتداد الثقافي، وإشاعة عناصر الثقافة الدخيلة، مرهونٌ كذلك بضعف هذه الأدوات وعدم فاعليتها. ومن جهة أخرى فإن نشاط الصحافة وحيويتها مرهون أيضاً بوجود المراسلين، والكتّاب، والصحفيين الناشطين، المفعمين بالحيوية، والمهنيين، ذوي الرغبة، والحريصين المتمسكين بالأصول المهنية للصحافة.

ومما لاشك فيه أن سيولة إيصال المعلومة لم تكن في أية مرحلة من مراحل التأريخ البشري بهذه السرعة والانتشار الذي تشهده اليوم، ومن هذا المنطلق فقد اعتبر البعض أن أهم خصائص هذه المرحلة من التاريخ تتمثل في سرعة المعلومات، وسعتها، وأهميتها الاستثنائية، ويسمون العصر الحالي بـ «عصر تدفق المعلومات». واليوم لم تعد مسألة الحصول على المعلومات تقتصر على مراكز معينة فقط، بل يمكن أن تتسلل وتدخل إلى البيوت من وراء الأبواب المغلقة والجدران العريضة؛ إذ إن جميع الأمواج الصوتية والضوئية

(*) باحث متخصّص في الفكر السياسي والاجتماعي في الإسلام.

المحيطة بنا تحمل الرسائل والمعلومات، ولا يوجد مكان ما تقريباً يمكن أن يكون في مأمن من تسللها إليه.

ومن إحدى المهام التي تقوم بها الوسائل الإعلامية، وبخاصة المكتوبة منها، التوعية وزيادة المعلومات. فالمعلومات التي تصل إلى أيدي الناس عن طريق الوسائل الإعلامية تطلعهم على العالم المحيط بهم، فتزيد من معارفهم ووعيهم، وتعرفهم بأخلاقيات الشعوب الأخرى وتقاليدهم وثقافتهم. وتقوم الوسائل الإعلامية بوضع الناس في مجريات القضايا الرئيسية الراهنة على وجه السرعة، من قبيل: القضايا والأحداث السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية، والثقافية، وما شاكل ذلك. وبالإضافة إلى عملية الإخبار فإن الوسائل الإعلامية باستطاعتها القيام بتثقيف الناس، من خلال تقديم البرامج الخاصة بتحليل الأحداث والوقائع، وعرض المواضيع المشوقة، وتساعدهم على اتخاذ المواقف المطلوبة. وباستطاعة الوسائل الإعلامية أن توظف نفسها لخدمة تطوير الشعوب ونضجها دينياً وثقافياً، وأن تساهم في رقيّهم معنوياً. ومن الواجبات المهمة الأخرى للوسائل الإعلامية تسلية الناس وملء أوقات فراغهم.

ولا يدور الحديث هنا عن خصائص الوسائل الإعلامية ومهامها ـ وهوموضوع واسع ومفصل بحد ذاته ـ، بل إن الحديث ـ وحسب ما يقتضيه الموضوع ـ يدور بمجمله حول إحدى هذه الوسائل الإعلامية، وهو الإعلام المكتوب، وكيف أنه سيكون قادراً على أداء واجباته الإعلامية بشكل جيد عندما تمتلك الطاقات المجربة الماهرة والمتخصصة، وتمتلك المعلومات المهنيّة اللازمة. والواقع أن نشاط الإعلام المكتوب ومواكبته اليومية، أمر مرهون بامتلاك الصحفيين، والمراسلين، والكتّاب، المهنيين من ذوي الخبرة والممارسة. وإحدى هذه المهارات هي الأخلاق المهنية؛ إذ إن مراعاة الأخلاق الجماعية والاجتماعية، والالتزام بالأخلاق العامة والتمسك بها، أثناء التعاملات الاجتماعية والتعاطي مع الآخرين يعد من المواضيع المهمة في مجال علم الاجتماع والعلاقات الاجتماعية. والحقيقة أن هذا الموضوع يطرح غالباً ضمن نطاق أخلاقية الوسائل الإعلامية؛ بهدف الوقوف على التساؤل التالي: ما هي مكانة الأخلاق في العمل الصحفي، وبالأخص الأخلاق الاجتماعية؟

الأخلاق

«الأخلاق» جمع خُلُق، والخُلُق هوالشكل الباطني للإنسان؛ وهي الطباع والصفات، وجمعها أخلاق[١]، مثلما يقال عن الشكل الظاهري والصوري للأشياء بأنها خَلْق، وعلى الرغم من أن كلمة «خَلْق» و«خُلُق» من مادة واحدة في اللغة العربية، إلا أنهما يختلفان عن بعضهما من حيث المعنى.

وبناء على ذلك فإن الغرائز والملكات والصفات الباطنية للإنسان تسمى بـ«الأخلاق»، والسلوك الذي يصدر عن هذه الخلقيات يسمى كذلك أخلاقاً، أو سلوكاً أخلاقياً. ويمكن أن نقول بأن التعريف الشامل لكلمة أخلاق هو: مجموعة الصفات الراسخة في نفس الإنسان وروحه، والتي تصدر عنها الأفعال من خير أو شر.

ومن زاوية أخرى فإن مصطلح الأخلاق يستخدم لتحديد معايير «السلوك الحسن»...، والعمل الأخلاقي يستند بشكل مباشر أو غير مباشر إلى مجموعة من القواعد المشتركة والمنسجمة[٢].

ويُعتمد الأخلاق لغةً في مجالات علمية متعددة، ووضعت له تعاريف متعددة أيضاً. وسنشير هنا ـ وحسب ما يقتضيه البحث ـ إلى هذا الموضوع بشكل إجمالي:

عرّف علماء الأخلاق لفظة «خُلُق» بهذا الشكل: «ملكة نفسانية تصدر عنها الأفعال من دون الحاجة إلى فكر ورويّة»[٣]. ويرى الشيخ مصباح اليزدي بأن هذا التعريف غير كامل، ويعتقد بأن موضوع علم الأخلاق أوسع من الملكات النفسانية التي كان يؤكد عليها فلاسفة الأخلاق حتى الآن، ويتسع ليشمل جميع الأعمال الاختيارية القيميّة للإنسان؛ أي إنه يتصف بالخير والشر، وبإمكانه أن يصبح عاملاً لكمال النفس، أو أن يؤدي بالنفس إلى الرذيلة والنقص[٤].

ويعرّف الشيخ جوادي الآملي الأخلاق بهذا التعبير: «الأخلاق عبارة عن الملكات والهيئات النفسانية التي إذا اتصفت النفس بها تصدر عنها الأعمال بسهولة ويسر، مثلما يؤدي أصحاب المهن والصناعات أعمالهم بسهولة، وكذا بالنسبة لأصحاب الملكات الفاضلة أو الرذيلة، فإنهم يؤدون أعمالهم الحسنة أو القبيحة بسهولة. إذاً فالأخلاق عبارة عن الملكات النفسانية والحالات الروحية التي تؤدي إلى أن تصدر الأعمال الحسنة أو القبيحة بسهولة عن النفس المتخلقة بالأخلاق الخاصة[٥].

وما ورد في هذه المقالة من كلام عن الأخلاق يتعلق بهذا البعد الإنساني لمفهوم الأخلاق، الذي يشمل جميع السلوكيات والملكات والحالات النفسانية للإنسان، وإن النفس المتصفة بها تكون قادرة على القيام بالأعمال بسهولة. وعلى الرغم من أن الأخلاق بهذا المعنى ستشمل الأخلاق الفاضلة والأخلاق الرذيلة إلا أن المراد من «الأخلاق» هنا هوالتمسك بالصفات الأخلاقية الفاضلة.

الصحفي

من الممكن أن نتعرف على الصحفي بكل سهولة، من خلال نوع العمل الصحفي الذي يؤديه. فقد يكون محترفاً أو قد يكون مبتدئاً وحديث عهد بعمله. فهو شخص يعمل في إحدى الصحف أو النشرات؛ فإما أن يكتب المقالات لصحيفته أو نشريته؛ أو يعد التقارير؛ أو يكتب الافتتاحيات؛ أو يعمل في تصحيح وتقويم النصوص. وعليه فإن الصحفي من الممكن أن يعرف بعدة مسميات، مثل: مراسل، محلّل القضايا السياسية، الاقتصادية، الثقافية، كاتب مقالات، صحفي خاص، مسؤول تنسيق الأخبار، مساعد رئيس التحرير، محرِّر القسم الاجتماعي، الثقافي، السياسي...، وغير ذلك.

إن حدود مساحة الأعمال التي من الممكن أن يتحرك فيها الصحفي، وينجز فيها عمله، هي بسعة العالم المحيط بذلك العمل. فهو يقوم بإعداد تقاريره الصحفية حول أي موضوع يحمل جنبة خبرية، سواء كانت تتعلق بالجرائم والجنح، أو القوانين والانضباط العام، أو البرامج السياسية، المحاكم، السلطة التنفيذية والتشريعية؛ أو كانت حول شؤون الناس، الموديلات، الفن، الموسيقى، المسرح، الأدب والشعر، وغيرها. إن عمل الصحفي أوسع مما ذكرنا، فهو يصحِّح مقالات الآخرين، ويحلِّل الأخبار وينتقدها ويلخِّصها[٦].

وانطلاقاً من التعاريف الآنفة لكل من «الأخلاق» و«العمل الصحفي»، من الممكن الآن توضيح العلاقة بينهما بهذا الشكل:

عندما يعتمد «العمل الصحفي» قيد «الأخلاق» كمنهج عملي فهذا يعني أن الصحفيين ملزمون بالعمل ضمن إطار الأخلاق، وأن يراعوا أخلاقية العمل الصحفي في جميع الأحوال. وعلى الرغم من أن الأخلاق تعد من الأركان والأطر الأساسية للنشاطات

المهنية، في جميع المجالات والفعاليات، إلا أن أهمية هذا المبدأ في مجال العمل الصحفي تتضاعف؛ ذلك أن الصحفي لم يعد ملكاً لنفسه فقط، فهو يتحمل مسؤولية الإعلام في المجتمع، وإن نشاطه المهني ذو صلة وثيقة ومباشرة مع الرأي العام. من هنا فإن أدنى تصرف لا أخلاقي يبدر منه في النشاط الإعلامي، أو عدم التزام منه بالأخلاق العامة، سيؤدي بالتالي إلى جرح الرأي العام.

وبناء على ذلك يجب على الصحفي أن يكون متقيداً ومتمسكاً في نشاطاته الإعلامية بالأخلاق والمقولات الأخلاقية. ومن الطبيعي أن تكون الفضائل والقيم الأخلاقية في المجتمع الديني تابعة لرؤيتها الكونية الدينية، وهذا يعني أنه يجب على الصحفي في المجتمع الديني أن يكون تابعاً للفضائل والقيم الأخلاقية، ومتمسكاً بها، وأن يجتنب الرذائل الأخلاقية، وسوء الخلق في العمل الصحفي.

الصحافة والمصالح العامة

من المفاهيم والمصطلحات الأخرى في ميدان العمل الصحفي مفهوم «المصالح العامة»، والذي تصطدم به الصحيفة على الدوام. ومن جملة الخطوط الحمراء للعمل الصحفي مراعاة الحرمات والمصالح العامة. ولكن ما هي هذه المصالح العامة؟ وما هي طبيعتها؟

هذا الموضوع بحد ذاته يعد موضوعاً واسعاً، ولكن لابد من القول بشكل إجمالي: إن المصالح العامة تكمن في المكان الذي يشترك فيه أكثر الناس بالمنفعة المتبادلة في ذلك الموضوع، وهو ما يتعارض عادة مع المصالح الشخصية والفردية. وعليه من الممكن فصل المسائل الاجتماعية الكبيرة عن المسائل الصغيرة للمجتمع، والتي يشعر الأفراد بأنهم قادرون على التأثير فيها بشكل مباشر (مثل: الأسرة، مكان العمل، المجتمع، وغيرها). إذاً فالمسائل الكبيرة تتعلق بدائرة المصالح العامة، وهي خارجة عن نطاق الدائرة الخاصة. وأكثر الناس يشعرون بالقلق الشديد في أغلب الأوقات على حياتهم الخاصة؛ ذلك أن الدائرة العامة تعد أمراً بعيداً عن متناول اليد، ويطلع الناس على جانب منها عن طريق الوسائل الإعلامية العامة، ولكنهم لا يقلقون عليها بشكلٍ جادٍّ.

ويمكن القول بأن المصالح العامة تشمل الأمور التالية: أ) الصحة، السلامة

والراحة العامة؛ ب) الأخلاق والعفة العامة؛ ج) الدفاع، الحرب، السلام والأمن العام؛ د) الدين، الثقافة، القواعد والقيم الاجتماعية؛ هـ) الهوية الوطنية والانسجام الاجتماعي؛ و) أمور أخرى.

وبناء على ذلك يمكن أن نخلص إلى القول بأن المصالح إما أن تكون عامة؛ أو خاصة. والأمر الذي لا يكون ضمن نطاق الدائرة الخاصة يعتبر ضمن نطاق الدائرة العامة. ومن هنا فإن احترام الحدود العامة يعدّ دائماً وفي كل الأحوال أمراً ضرورياً، ولا بد من الاهتمام بهذه الحدود، واحترامها من قبل الصحفيين.

العمل الصحفي والحرمات الخاصة

ومن المفاهيم الأخرى الشائعة الاستخدام في مجال العمل الصحفي «الحرمات الخاصة»، كحرية المعلومات، وحق الحصول الحر على المعلومات، والتي تمثل الحقوق الإنسانية الأساسية، وحجر الأساس لمكانة الإنسان والقيم الأخرى، من قبيل: حرية عقد التجمعات، وحرية الرأي والتعبير، وهي من أهم الحقوق الإنسانية في العصر الراهن. ومن هنا فإن الحرمات الخاصة معترفٌ بها رسمياً في جميع أنحاء العالم، وفي الكثير من المناطق والثقافات المختلفة.

إن مفهوم الحرمات الخاصة يعدّ من جملة المفاهيم السهلة الممتنعة. ويرتبط تعريف هذا المفهوم بالثقافة والأجواء الاجتماعية والبيئية بشكل تام. وفي الكثير من الدول يرتبط هذا المفهوم بمقولة المحافظة على المعلومات، التي تفسر الحرمات الخاصة ضمن مفهوم إدارة المعلومات الشخصية، وأُدغما في بعضهما البعض. وفي نفس الوقت ينظر إلى مفهوم المحافظة على الحرمات الخاصة عادةً بأنها وسيلة لترسيم الخطوط التي يتمكن من خلالها المجتمع التدخل في أمور الأفراد. إن فقدان التعريف الخاص لا يدل على قلة أهمية هذا المفهوم، بل يمكن القول إجمالاً بأن جميع مفردات حقوق الإنسان إنما هي جوانب من حق الحرمات الخاصة وبعض أبعادها.

وفي عقد التسعينات من القرن التاسع عشر (١٨٩٠) طرح اثنان من قضاة المحكمة العليا للولايات المتحدة الأمريكية، وهما صموئيل وارن ولويس براندیس، هذه المسألة ـ ولأول مرة ـ كموضوع قانوني جاد وصريح، في مقالة تحت عنوان: «حق الحرمات

الخاصة»، وعرّفا الحرمات الخاصة بأنها «حق الأفراد في الوحدة». والحرمات الخاصة ـ حسب رأيهم ـ من جملة أرقى الحقوق في النظام الديموقراطي، وإن الدفاع عنها يجب أن ينعكس في الدستور. وعرّف روبرت إليس سميث الحرمات الخاصة بهذا الشكل: «نظرة كل شخص منا بامتلاك مناخ طبيعي، نتمكن من خلاله أن نكون في حِلّ من التدخل، والمضايقة، والاضطراب أو الإجابة، والسعي للسيطرة على الوقت، وكيفية إفشاء المعلومات الشخصية عن أنفسنا»[٧]. وبناء على ما جاء في تعريف آخر فإن الحرمات الخاصة هي حق الأفراد في التمتع بتوفير الحماية لهم أمام التدخل غير المسموح به من قبل الآخرين في شؤونهم وحياتهم وأسرهم، سواء تم هذا العمل بالأسلوب الطبيعي المباشر أم عن طريق نشر المعلومات. والحرمات الخاصة هي قيمة عليا وأساسية، واهتمام بالمكانة والشأن الإنساني وسائر القيم الأخرى، من قبيل: حرية عقد الاجتماعات، وحرية التعبير. والحرمات الخاصة هي من حقوق الإنسان الأساسية ومطلب منطقي للفرد[٨].

نطاق الحرمات الخاصة

يمكن تقسيم نطاق الحرمات الخاصة إلى أربع مناطق متفرقة، ومرتبطة ببعضها:

١ـ حرمة المعلومات: وتشمل القوانين التي تنظم السيطرة على المعلومات الشخصية، نظير: المعلومات المالية، الصحية، والحكومية، للأفراد. وتعرف هذه المنطقة بدائرة «حفظ المعلومات».

٢ـ الحرمة البدنية: وتتعلق بالمحافظة على جسم الأفراد أمام الاختبارات الجينية، والعلاجية، وأمثال ذلك.

٣ـ حرمة الاتصالات: وتهتم بأمن أنواع البريد الإلكتروني، والهواتف، والبريد العادي، وسائر أشكال الاتصالات الأخرى.

٤ـ الحرمة المكانية: وتتعلق بتنفيذ مجموعة من القيود وطرق المراقبة في محيط عمل الأفراد ومعيشتهم، وكذلك الأماكن العامة، ويتم الاعتداء عادة على الحرمة المكانية بواسطة المراقبة الفيديوية، أو عن طريق التدقيق في هوية الأفراد.

التناقض بين «حق الحصول الحر على المعلومات» و«الحرمات الخاصة»

إن موضوع الحرمات الخاصة يعد من جملة الموضوعات المثيرة للجدل في العالم الغربي؛ فمن جهة نجد أن الحرمات الخاصة سرية، وذات أهمية خاصة لجميع الأفراد، ويمنع القانون إذاعتها ونشرها، وأكثر من ذلك فإن الكثير من المشاهير، ورجال السلطة، والسياسيين، ونجوم الرياضة، وعامة الناس، لا يرغبون بتعريف أنفسهم للعالم عن طريق الوسائل الإعلامية؛ بينما نشاهد اليوم أن الكثير من نفس هؤلاء الأفراد يهتمون بنشر جوانب من حياتهم الخاصة؛ لكسب المزيد من الشهرة. ويعطي نجوم الرياضة، والسينما، وغيرهم، الأموال للكتّاب لكي يؤلفوا تراجم عن حياتهم، وجميع هذه الكتابات مليئة بجزئيات وتفاصيل الحياة الشخصية؛ أو إن الكثير من السياسيين، والشخصيات السياسية، يقومون بفتح المواقع الإلكترونية الخاصة، ويعرضون من خلالها مشاهد وأفلام عن حياتهم الشخصية.

وعلى أية حال يبدو لنا هنا وجود تناقض معين، يستند من جهة على حق الأفراد في الحصول على المعلومات بشكل حرّ؛ ومن جهة أخرى على أن هذا الحق يصطدم بمانع يعرف بحرمة الأجواء الخاصة بالأفراد.

ومن إحدى القيم التي تعرضت للخطر بإقرار القوانين الجديدة المتعلقة بالحرمات الخاصة هي قضية المعلومات، التي تعد أمراً ضرورياً لا ديموقراطية وحرية النشاط الصحفي؛ إذ لا شك في أن إعطاء الحرية للأفراد بالتحفظ على المعلومات الخاصة بهم يصب في هذا المعنى، وهي أننا نسمح لهم بأن تصبح مسألة الحصول على تلك المعلومات واستخدامها من قبل عموم الناس والصحافة أمراً محدوداً. ولهذا السبب نجد أنه في السنوات الأخيرة أثارت التوجهات نحو جعل الوثائق العامة سريّة، وهي التي كانت تعتبر من الناحية التقليدية وثائق «مفتوحة»، والسعي إلى إبقائها مخفية، أو تطبيق العقوبات على نشر المعلومات المفصلة والدقيقة، موجةً من القلق، ولا تعني مسألة وجود القيم المتعارضة في «المجتمع»، والتي يتطلب القبول بأي منها القيام بدفع ثمن ما، أن القانون يجب أن لا يحافظ على الحرمات الخاصة، بل إن موضوع إجراء موازنة دقيقة ومحددة للقيم والتكاليف تأتي قبل اتخاذ القرارات التي تفرض قيوداً جديدة على سيولة المعلومات،

وهذا التوجه ضروري، حتى عندما تقنن القيود من أجل خدمة هدفٍ سامٍ[٩].

وكما أسلفنا فإن المراد بالحرمات الخاصة الأوجه المتعارفة للمعلومات حول الحياة الخاصة للأفراد، وبخاصة تلك الوجوه التي ليس لها تأثير على طبيعة الحياة الاجتماعية للمجتمع، والحدود التي يجب أن تبقى مصانة من تعرض أي نوع من أنواع الرقابة المتعمّدة، بما في ذلك توسيع حرية حق الحصول على المعلومات. وبتعبير آخر: يمكن القول بأن مراعاة الحرمات الخاصة للأفراد، وحرية المواطنين في الحصول على المعلومات، واللذان يعتبران من الموازين الأساسية لحقوق الإنسان، ليسا في حالة تعارض وتزاحم في ما بينهما. ومن هذا المنطلق يتم التأكيد دائماً على تبيين حرية المعلومات بأنها بمثابة حصول المواطنين على المعلومات التي لدى الدولة. وفي الحقيقة فإن حرية المعلومات لا تشمل ـ بطبيعة الحال ـ حصول المواطنين على المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة للأفراد. وحسب رأي بعض الخبراء فإنه عند البحث حول الحياة الخاصة لبعض الأفراد، وبخاصة أولئك الذين يتحكمون بمصير الناس في الأنظمة الديموقراطية من خلال تمثيلهم لهم، تصبح هذه القاعدة العامة جديرةً بالتأمل[١٠].

حالات انتهاك الحرمات الخاصة

على الرغم من أن احترام الحرمات الخاصة يعد أمراً ضرورياً في الكثير من الثقافات والمجتمعات، ولكن في بعض الأوقات ـ وفي حالة التعارض ـ هناك إمكانية لانتهاكها، ولكن تبقى حالات الانتهاك هذه أمراً نسبياً بطبيعة الحال، ومن الممكن أن تكون حالات الانتهاك تلك متباينة في بعض المجتمعات عن غيرها. ويمكن القول إجمالاً بأن الحرمات الخاصة للأفراد تتعرض عادة للانتهاك في المجتمع العلماني في الحالات الثلاث التالية:

١ـ عندما يمتلك الفرد شخصية عامة، فمن الطبيعي أن يفقد شخصيته الخاصة.

٢ـ عندما يصبح بالإمكان تقدير المصلحة العامة المحددة بأنها تكمن في الكشف عن المصالح الخاصة.

٣ـ عندما يرغب عامة الناس في معرفة الأمور الخاصة.

وفي المجتمع الديني لا يمكن القبول بهذه القيود بسهولة مطلقة، فهل يمكن القول

بأن الشخص الذي تكونت له شخصية جماهيرية عامة لن يمتلك شخصية خاصة على الإطلاق؟! وهل أن المصالح العامة المحدَّدة يمكن أن تتحقق دائماً من خلال الكشف عن المصالح الخاصة؟! وبطبيعة الحال بإمكان الأفراد المشار إليهم التمتع بكيان خاص في ظل ظروف خاصة، كما لا يمكن أن نجعل المصلحة الخاصة تبعاً للمصلحة العامة على الدوام وفي كل الظروف. وأما بالنسبة للبند الثالث فلا يمكن تقبله بسهولة؛ بمعنى أن الناس في أغلب الأوقات يرغبون بمعرفة الكثير من الأشياء التي لا يُسمح لنا بالكشف عنها وإفشائها، فهل يحق لنا يا ترى أن ننشر جوانب من الحياة الخاصة لأحد الفنانين، أو حتى لأحد الأفراد العاديين، والتي من الممكن أيضاً أن يرغب الكثير من الناس بالاطلاع عليها؟! وعلى سبيل المثال: إن القيام بنشر خبر عن «اللّكنة في الكلام، أو الشيخوخة، أو مرضٍ مستعصٍ لا علاج له «لأحد الأفراد العاديين يعد اعتداءً وتجاوزاً على كيانه الخاص، ولا يمكن تبريره. في حين يمكن أن لا يكون الكشف عن نفس هذه الخصائص للفرد المرشَّح لعضوية مجلس النواب، أو مجلس المحافظة أمراً خارجاً عن العرف العام واللياقة، بل من الممكن أن يصب في المصلحة العامة. كما أن الكشف عن الجرائم والجنايات والتعريف بها هو في صالح المحافظة على سلامة المجتمع، والحؤول دون انحراف الناس؛ إذ إن الجميع متفقون على أن الكشف عن المسؤولين الفاسدين، وغير اللائقين، والمخادعين في الدولة، إنما يصب في المصلحة العامة.

وبناء على ذلك فإن وجود هذه الثنائية المتمثلة بحق حرية الحصول على المعلومات، وحق حرمة المكانة الشخصية بهذا الشكل، يعد أمراً قابلاً للحل، وعلى النحو التالي:

أولاً: إن حق التمتع بحرية الحصول على المعلومات ليس حقاً مطلقاً، بل مقيد ببعض القيود، ومنها: مراعاة واحترام المكانة الشخصية بظروفها الخاصة بها.

ثانياً: هذا الحق الخاص للأفراد هو في حالة تعارض وتقاطع مع المصالح العامة، وعندما يبرز التقاطع بينهما فإن الحق العام هو المقدَّم. وبعبارة أخرى: إذا تقاطع حق الحصول على المعلومات لأحد الأفراد مع مصالح سائر أفراد المجتمع فإن حق العموم هو المقدَّم. وبتعبير آخر: إن الناس لهم الحق في حرية الحصول على المعلومات، ولكنهم ليسوا أحراراً في الحصول على معلومات تتعلق بالحياة الخاصة لأفراد المجتمع، أو في منطقة تعود فيها هذه الحرية بالضرر على المجتمع، وتلحق الأذى بالمصالح العامة.

ثالثاً: يجب أن لا تتنافى حرية الحصول على المعلومات مع القيم والأصول الدينية في المجتمع الديني. وبعبارة أخرى: يجب مراعاة الخطوط الحمراء للمجتمع.

الصحافة، عمل أو مهنة؟

والموضوع الآخر الذي يطرح نفسه في العمل الصحفي هو هل أن العمل الصحفي نوع من الأعمال أو المهن؟ وهناك فرقٌ ما بين العمل والمهنة. وفي ما يتعلق بالعمل فإن كل من يمارس عملاً معيناً يسمى عاملاً. والعمل في الثقافة الغربية هو ترجمة للمصطلح الإنكليزي «employment»، ويطلق على العمل في إحدى الحرف، أو المكاسب، أو التجارة، وغير ذلك[١١]. وتسمى النشاطات الاقتصادية في القطاعات الرسمية عادة بالعمل، والمراد بالقطاع الرسمي الاقتصاد، والصناعة، والخدمات، والقطاع الزراعي الذي يمتلك قوة عاملة بأجرة[١٢]. إذاً، فالعامل هو الشخص الذي يرغب بالعمل، ويكون قادراً عليه، ويمارس العمل حسب مقدار الأجرة المتعارفة في سوق العمل[١٣]. وبناء على ذلك فإن العمل هنا يأتي بمعنى الشغل والمهنة التي لها أجرة، وهي ترجمة للكلمة الإنكليزية «work»، وتطلق على أي نشاط بدني أو فكري يؤدي إلى الإنتاج أو تقديم الخدمة[١٤]. وبتعبير آخر: العمل هو عبارة عن المهنة أو العمل التكسبي الذي يمارسه الشخص[١٥]. وبناء على ذلك فإن العامل هو الشخص الذي يمارس عملاً ما، ويعود عليه بالمال.

في حين أن المهنة تختلف عن العمل؛ إذ إن الفرد صاحب الحِرَف هو من يمتلك المهارة أو التخصص والعلم الذي تترتب عليه حقوق معينة، ولها هوية معينة، وتترتب عليها آثار قانونية. وبناء على ذلك يمكن القول بأن الحرفة تتصف بالشروط التالية:

١. تستند على العلم أو المهارة، أو كلاهما معاً.

٢. لها هوية مهنية، وفرقية، وقانونية، وجماعية.

٣. تقوم على أساس تقديم خدمة معينة.

٤. لها مجموعة من القوانين المادية، والقانونية، والأخلاقية.

فهل يصنف العمل الصحفي على أنه عمل، أو مهنة، أو صنعة، أو تجارة؟

وفي الإجابة على هذا التساؤل لابد من القول: إن العمل الصحفي مهنة، شأنه شأن الذين يمارسون العمل في القطاعات العلمية الأخرى، كالقانون أو الطب أو الهندسة، وفي

نفس الوقت فإن العمل الصحفي حرفة وصنعة، مثل الكثير من الحِرَف، لابد من تعلمه ودراسته.

وليس ضرورياً أن يكون الصحفي الناجح صحفياً جيداً، ولكن الصحفي الجيد يجب أن يكون صحفياً ناجحاً أيضاً. والهدف الأول للصحفي هو إيجاد الصلة والارتباط، فالنشرة أو الصحيفة التي لم تجد طريقها إلى البيع بعد مرحلة الطبع تكون قد فشلت في تحقيق أول أهدافها. والصحفي المهني المحترف والجيد عندما يكتب الموضوع بشكل مهني، وينشره بأسلوب أنيق وجذاب في الصحيفة أو النشرة، فإن ذلك يعد انجازاً جيداً وقيماً بالنسبة له، مما يؤدي إلى أن تباع الصحيفة بشكل جيد. كما أن محرر قسم الأخبار الذي ينظم صفحات الجريدة بشكل جيد؛ بهدف أن تباع صحيفته، يعد مهنياً تماماً. وأخطأ الذين قالوا بأن كيفية إخراج الصفحة وتنظيمها عمل مهني، وليس فنّاً، صحيح أن العمل الصحفي حرفة وصنعة، ولكن الصحفي الذي يحدد نفسه في إطار صنعته فقط سيدرك بالتأكيد بأنه في وضع لا يحسد عليه. إنها بضاعته مزجاة، وتاريخ العمل الصحفي مليء بمواقف الرجال الذين لم يسمح لهم كبرياؤهم بأن يجعلوا أنفسهم سماسرة ومتاجرين بمهنتهم(١٦).

وهناك مسألة مهمة في هذا الباب لابد من التنويه إليها، وهي أنه وفقاً لتقاليد العلوم التطبيقية للأشغال فإن الفرد العامل في حقل الإعلام ووسائل الاتصال سوف لن يكون مشرفاً ومراقباً على ثقافة المجتمع فقط، بل ناقلاً لها أيضاً، ومحباً ومتعلقاً بعلوم الثقافة التطبيقية والتعليمية والتربوية، والعلوم السياسية، ومساعداً اجتماعياً، ولعله يصبح مثالاً لمفهوم العلوم الدينية البسيطة الخالية من الرتوش أيضاً. إن طبيعة الأعمال ذات الصلة بالمجتمع وتقاليدها لا تبحث فقط عن نوع الثقافة التي نقوم نحن بخلقها، بل تسعى وراء نوع الثقافة التي يجب أن نقوم بخلقها(١٧).

ومن جهة أخرى لابد لنا أن نتساءل في هذا المجال: هل أن العمل الصحفي مثل أعمال الطب، والتمريض، والبحث الاجتماعي، والتدريس، التي يكون فيها الفرد العامل مكلّفاً بتقديم الخدمات أو متابعة أفراد معينين بشكل خاص، أو متابعة أوليائهم (التلميذ أو المريض)؟ وهل أن صنعة العمل الصحفي قادرة على أن تتبلور في هذا الإطار، وأن ينظر لها كبقية الحِرَف والأعمال الآنفة الذكر؟ وللإجابة على ذلك لابد أن نقول: انطلاقاً من

أوجه التشابه التي يمتلكها العمل الصحفي مع المهن التقليدية فإنه لا يمكن التسليم بهذه المسألة؛ لسببين:

أولاً: إن العمل الصحفي ليس مهنة مقننة تخضع لضوابط معينة، بل لعله ليس عملاً أو مهنة أساساً؛ إذ إن أي شخص يتمكن من الحصول على عمل مناسب في الحقل الإعلامي يمكن أن يعتبر صحفياً.

ثانياً: حتى لو كان العمل الصحفي مهنة فمن المؤكد أن عمل هذه المهنة ليس كعمل سائر المهن الأخرى في متابعة أفراد محددين والمحافظة عليهم، بل إنه ذلك العمل الذي يجد مكانه ضمن إطار تجاري، وفي أجواء تنافسية بالغة جداً[١٨].

شروط صيرورة الصحفي شخصاً مهنياً

انطلاقاً من تبيين مكانة الصحفي المهني ومنزلته وتمجيدها فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي المؤهّلات التي يمتلكها الشخص الذي يمتلك هذه المكانة، والمستخدم من قبل إحدى المؤسسات، والذي بإمكانه أن يؤدي واجبات متعددة؟ ومن أين يحصل هذا الشخص على المهارة المهنية؟ وما هي التمارين التي يحتاج إليها؟ وما هي الدراسات والتدريبات التخصصية، والتكميلية، وأثناء الممارسة، التي يحتاجها لغرض قيامه بأداء واجباته المهنية وما يرتبط بعمله بشكل صحيح؟

قبل كل شيء لابد من القول: إن العمل الصحفي للشخص الذي تلقى الدروس والتدريبات اللازمة والتخصصية في حقل العمل الصحفي المعقد يعتبر بالنسبة له نجاحاً كبيراً. وهذا الموضوع لا ينطبق على الصحفيين غير المحترفين والهواة. إن التدريبات التخصصية الكافية، والصحيحة المناسبة، لها أهميتها البالغة للصحفي. وفي نفس الوقت ليس كل من امتلك شهادة صحفية يعدّ صحفياً، أو صحفياً محترفاً على وجه الخصوص. إذ إن تلقي التدريبات اللازمة، إلى جانب التخصص والخبرة العملية، المدعمة بالعلوم الكلاسيكية والأكاديمية، هي من الشروط اللازمة للعمل الصحفي. وبعبارة أخرى: بالإضافة للدروس النظرية فإن الممارسة والخبرة العملية هي من الشروط اللازمة للعمل الصحفي أيضاً.

وفي معرض ردهم على السؤال المتعلّق بالشيء الذي يطور الصحفي، ويجعله

صحفياً مهنياً محترفاً، أجاب الخبراء وأصحاب الرأي في مجال العمل الصحفي على النحو التالي (حددوا في الواقع شروط المهنية والاحتراف بهذا الشكل): اعتبر جيمز رستون من نيويورك تايمز، أنّ «النشاط والحيوية» من الشروط الأساسية في هذا المجال؛ ويرى پول ميلرمن أسرة صحيفة هايگانت في أمريكا، أن «الدهاء والتحايل» أمر مهم؛ ويرى هربرت بروكر، وهوأحد رؤساء التحرير المعروفين، أن «الكشف عن الحقيقة، وإخراج الشعرة من اللبن» هي من إحدى الخصائص الأساسية للصحفي المحترف. نعم، يجب أن يكون الصحفي مفعماً بالحيوية والنشاط، وقادراً على كشف الحقيقة، وإذا لزم الأمر فلا بأس باللجوء إلى استخدام الخداع والتحايل، ولكن جميع هذه الإجابات هي إجابات جزئية؛ لأن الفرد يحتاج إلى الكثيرمن الأشياء الأخرى، غير الطاقة والرغبة في العمل، لكي يصبح صحفياً. ومع ذلك يقول السيد رستون في مدرسة كولومبيا للعمل الصحفي: أنا من المؤيدين للتأكيد والتركيز المكثف على إعداد الصحفيين وتلقيهم الدروس التخصصية، ولكن في نفس الوقت لدينا من بين الصحفيين في صحيفة نيويورك تايمز بعض الأفراد الذين يمتلكون عدة شهادات جامعية، ولدينا أفراداً لم يكملوا دراساتهم العليا لأسباب معينة، ولكن كلا الفريقين يعملون بشكل جيد. وعندما نتصفح ملفات هؤلاء الرجال نواجه الحقيقة التالية، وهي أن جميع هؤلاء الأفراد يتمتعون بهذه الصفات المتميزة، أي «النشاط، والدافع، والحيوية»، ولكم أن تسموهم كيفما تشاؤون. وبناء على ذلك أرى بأن أفضل الدراسات وأكملها لاتستطيع أن تصنع صحفياً بارزاً، إلا إذا اقترنت بالخصال الأساسية، أي النشاط والحيوية[١٩].

وبناء على هذا الأساس فإن المستوى الدراسي والشهادة الجامعية لوحدها ليست شرطاً كافياً لتعلم مهنة العمل الصحفي، وإن كانت من ضمن الشروط الواجب توفُّرها. والمسألة المهمة بخصوص هؤلاء الأفراد أنه بالإضافة إلى الشهادة الجامعية فإنهم بحاجة إلى الدروس العملية اللازمة أيضاً. ولكن نجد أحياناً أن بعض الأفراد لا يملكون شهادة جامعية، إلا أنهم يمتلكون المؤهِّلات والرغبة الكافية بعملهم، ويمتلكون الخبرة والتجربة اللازمة في هذا المجال. وفي هذه الحالة تصبح مسألة تلقي الدروس التخصصية ذات الصلة أمراً ضرورياً.

وبناء على هذا الأساس، لكي يشرع المتخرج الجامعي في الحقل الصحفي بعمله

يجب أن يكون على مستوى مقبول من حيث المعلومات الفنية، والعلمية، والقدرة على الكتابة، والعلاقات العامة أو التجارية، وأن يكون ملمّاً بالكتابة، والأدب، والشعر، والالتزام بقواعد اللغة، وكيفية بناء الجملة. والطالب الذي أنهى دراسته الجامعية في وسط غير إنكليزي يجب أن يكمل الدروس التخصصية اللازمة في اللغة الإنكليزية، بهدف امتلاك القدرة على الاستفادة القصوى من المصادر والمراجع الإنكليزية في حقل العمل الصحفي. وعلى الرغم من أن بعض الأفراد لا يجيدون اللغة الإنكليزية، وبإمكانهم أن يصبحوا صحفيين مهنيين وبشكل جيد، إلا أنه ليس بوسعهم من الناحية العملية الاستفادة من المصادر الإنكليزية. ولغرض الحصول على فرصة العمل في صحيفة جيدة ومعتبرة يجب أن يكون الصحفي محيطاً باللغة الإنكليزية. كما أن الدقة، والأمانة، والاهتمام بنشر الأخبار، من المستلزمات الأساسية للصحفي المهني. والمهم في الأمر، هو أن يتمكن الصحفي من كتابة موضوعه بسهولة وبلغة مرنة، ويبني بقلمه جسور التواصل مع من يخاطبهم ويتحدث معهم. ويتعامل الصحفيون مع الحقائق حسب طبيعة عملهم، ولكن هذه الحقائق يجب أن تنقل في إطار اللغة، والقلم، والمصطلحات. والصحفي غير المتمكن من اللغة لا يستطيع أن يعقد الأمل في التأثير على مخاطبيه. وهذه المسألة تبين مدى أهمية التمكن من عدة لغات، فكلما كان الفرد محيطاً بعدد أكبر من اللغات امتلك فرصة أكبر لإيجاد فرصة للعمل[٢٠].

وبالإضافة لذلك فإن «النشاط والحيوية»، و«الدهاء والتحايل»، و«إخراج الشعرة من اللبن»، و«الامتلاء طاقة ونشاطاً»، و«تبيين الحقيقة»، و«الدراسة المتخصصة للصحافة»، و«امتلاك الشهادة الجامعية والدراسات العليا»، و«الرغبة والدافع إلى العمل»، و«امتلاك المعلومات الفنية، والعلمية، أو التجارية، والتجربة الكافية»، و«الإحاطة باللغات الرئيسية والمتداولة في العالم»، و«الدقة، والأمانة، والاهتمام بالأخبار»، وغيرها من الأمور، هي من الشروط اللازمة للصحفي المهني المحترف.

وبناء على هذا الأساس فإن الصحفي المحترف هو ذلك الشخص الذي تلقى الدروس اللازمة في مجال اختصاصه. وعلى سبيل المثال: لو أن أحد الأشخاص لم يتلقَّ الدروس الكلاسيكية والجامعية في مجال الصحافة فلابد أن يكون قد تلقى الدورات التعليمية اللازمة في هذا المجال على الأقل. وعليه فإن الطريق الوحيد لمعرفة الصحفي

المحترف من الصحفي الهاوي يتمثل في امتلاك التجربة، والنشاط الصحفي السابق، والعمل طيلة الوقت وبشكل فعّال في إحدى النشرات أو الصحف. وفي هذه الحالة يمكن التسامح قليلاً والقول بأن هذا الشخص محترف.

ضرورة مراعاة الأخلاق في الصحافة

السؤال الأول الذي يطرح نفسه هو: هل بإمكان الوسائل الإعلامية، وبخاصة الصحفيين، أن يكونوا «أخلاقيين»، وأن يراعوا الأمور المتعلقة بأخلاقيات المجتمع؟ لأن الوعي بضرورة الإعلام، والرغبة الشديدة لدى الناس وأفراد المجتمع بمعرفة الأشياء التي لا يريد بعض الأفراد إشاعتها، تجعل مسألة مراعاة الأصول الأخلاقية من قبل الصحفيين أمراً عسيراً. وللإجابة على هذا التساؤل نقول: على الرغم من أنه من الممكن أن لا يكون بمقدور الوسائل الإعلامية والصحفيين أن يصبحوا معلمين جيدين للناس في الأخلاق، وأن يتصرفوا بشكل أخلاقي؛ وفقاً لأسلوبهم الخاص، ولكن بمقدورهم مراعاة الأصول الأخلاقية. وهذه المسألة الهامة والمتعلّقة بضرورة مراعاة الأصول الأخلاقية في الوسائل الإعلامية والصحافة لها أهمية كبرى في هذا الحقل مقارنة ببقية المهن الأخرى؛ لأن الحرف الأخرى ذات حدود ومساحة أقل، ولا تسري أعمالها اللاأخلاقية بسهولة ويسر إلى الأفراد وسائر الحرف الأخرى؛ في حين أن الوسائل الإعلامية هي الواسطة وحلقة الوصل بين الناس والدولة، وإن جانباً كبيراً من وقتهم مخصَّص للوسائل الإعلامية والصحفيين. ومن هنا يفترض بهم أن يكونوا ملتزمين بالأمور الأخلاقية أكثر من غيرهم.

ويشاع أحياناً في الأوساط الصحفية بأن الأصول الأخلاقية، وبأنواعها الأساسية أيضاً، كالإحسان، وأعمال البر، والخير، أو حتى أنواعه المضرّة كذلك، هو موضوع خارج عن نطاق دائرة العمل الصحفي، ويجب أن تتبلور [هذه المفاهيم] تحت تأثير السلطة [السياسية]، أو ضغط السوق حصراً. وهذا المقترح يجب أن يخضع للدراسة. إن الأمر الذي يدعوالصحفي إلى العمل، والتحرك ضمن حدود الأخلاق وإطاره العام، هوأن العمل الصحفي في [الأنظمة] الديموقراطية، يشار إليه على أنه الجهة التي تعمل على ضمان مصالح المجتمع والمطالبة باحتياجاته العامة، وهذا يعني أنه يجب أن تتعهد مهنة الصحافة بنشر المعلومات والمعتقدات والآراء؛ بدعوى أن النظام الديموقراطي لم يتمكن من لعب

هذا الدور. وبالتالي يمكّن النظام الديموقراطي من ترجمة الحرية الممنوحة في الحقل الصحافي إلى واقع عملي ملموس[٢١].

وفي المجتمع الإسلامي أيضاً يجب أن تتقيد مهنة الصحافة بالأخلاق وتتمسك بها، كما هو الحال في الأنظمة الديموقراطية، بل بقدر أكبر من التأكيد.

إن احترام الأخلاق الإجتماعية والفردية، والتمسك بمبدأ الأخلاق، يلعب دوراً مؤثراً في نجاة الفرد، بل في نجاة المجتمع أيضاً؛ لأن الإنسان بحاجة ماسة إلى الأخلاق، سواءٌ كان يعيش في المجتمع أم يعيش بعيداً عنه؛ إذ إن حاجة الإنسان إلى الأخلاق ترقى إلى مستوى حاجته للنبوة والوحي. ومثلما يشعر الفرد بأنه بحاجة إلى الوحي، سواءٌ كان يعيش في المجتمع أم يحيا حياة فردية، فإن هذا الأمر ينطبق أيضاً على المسائل الأخلاقية بنفس المستوى، وهذا يعني أن الإنسان الأول أيضاً مضطر إلى معرفة القواعد الأخلاقية والعمل بها.

إننا بحاجة إلى تعلم جميع المعارف الإلهية، ولكن الحاجة في الظروف الراهنة إلى علم الأخلاق وتهذيب الروح أكثر من غيره. وعندما نريد أن نبني مجتمعاً مدنياً لابد وأن نسعى إلى توفير المناخ اللازم للكثير من الأمور، وعلى رأسها مسألة تهذيب الروح. إن الروح المهذبة والنفس المزكّاة تمتلك القدرة اللازمة على إصلاح العيوب. وإذا لم تهذب الروح فإن الإنسان يُحرم من الاستفادة المثلى من الإمكانيات، بل من الممكن أن تؤدي الإمكانيات الكثيرة إلى نتائج أكثر سوءاً. إنّ الإنسان المهذّب يحافظ على بقاء العالم نظيفاً طاهراً، والإنسان الملوَّث يلوثه[٢٢].

وناهيك عن أن مكارم الأخلاق تسمو بصاحبها إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، وتجعله أكثر فضلاً وشرفاً على بقية البشر، وبالتالي ترفعه في الآخرة أيضاً إلى أسمى درجات الفردوس الأعلى، فمن الممكن أيضاً أن يرقى إلى مستوى أولياء الله تعالى، ويصل إلى مرتبة الكشف والكرامة مثلهم. وفي الوقت الحاضر يكمن العيب في ما يفعله العالم في أن الذين بيدهم أزمّة الأمور لا يمتلكون الأخلاق الصالحة، وحسن النية، والعواطف الإنسانية الصادقة، والعدل، والإنصاف. كما أن الزهد والقناعة والعفة والأمانة لا وجود لها بينهم؛ ولا يمتلكون الشهامة والشجاعة والغيرة والحمية، ولو امتلك هؤلاء الأفراد الأخلاق الصالحة ومكارم الأخلاق لما شهدنا الحروب والنزاعات والفتنة

والفساد والاعتداء والفقر والفاقة في جميع أرجاء العالم على الإطلاق.

مراعاة الأخلاق أمرٌ ضروري في جميع الحرف والأشغال. وتتضاعف هذه الضرورة في الأشغال والحرف التي لها مساس بشكل وبآخر مع المصالح والرأي العام. ومن هذه الحرف الصحافة. وانطلاقاً من كون الصحفي معنياً بالرأي العام، ويتولى عملية إيصال المعلومة إلى المجتمع، ويلقي بظلاله على الرأي العام من خلال نشاطه المهني، فإن الالتزام بالصدق، والأمانة، والاستقامة، والكتمان، وغيرها من الخصال، هي من أولى شروط العمل الصحفي.

الواجبات الأخلاقية وأخلاق العمل الصحفي

يواجه كل صحفي أثناء عمله أربعة مفاهيم، يجب أن لا يضحّي بأي منها في سبيل الآخر، وهي: «الرسالة»، و«حقوق الأفراد»، و«حرية التعبير»، و«النظرة النفعية». ولكي تتمكن الصحافة وأية وسيلة إعلامية أخرى من ديمومة بقائها واستمراريتها لابد من أن تكون «ذات جدوى»، ولكن يجب أن لا يتم هذا الأمر على حساب انتهاك حقوق الأفراد. وبإمكانه أن يسعى إلى تحقيق «رسالة» أو هدف خاص، ولكن يجب أن لا يقترن هذا الأمر بانتهاك حرمة وحقوق الأشخاص الحقة أو القانونية. وبإمكان الوسيلة الإعلامية أن تبادر ـ و«بُحرّية» ـ إلى نشر الأفكار والأخبار، ولكن يجب أن لا يمس هذا الأمر حقوق الأفراد[٢٣]. وبناء على ذلك من الضروري الالتفات إلى هذه الأصول الأخلاقية الأربعة. ومن هنا لابد من القول: على الرغم من أنه بالإمكان تقسيم الأخلاق في العمل الصحفي بصيغ متعددة إلا أن أبسط أنواع هذه التقسيمات يتمثل في القدرة على التمييز بين الشيء الذي يكون إما ضرورياً أو ممنوعاً من الزاوية الأخلاقية. والحقيقة أن الأوامر والنواهي الأخلاقية هي أبسط الصيغ لتقسيم أخلاق العمل الصحفي.

أ ـ الواجبات الأخلاقية

١ ـ التمسك بمحاسن والأخلاق ومكارمها

يمكن تقسيم الواجبات والأوامر الأخلاقية، من خلال تصنيف عام، إلى مجموعتين، وهي: محاسن الأخلاق؛ ومكارم الأخلاق. فالمحاسن الأخلاقية هي تلك

الطائفة من الواجبات والأوامر الأخلاقية التي تتعلق بالعلاقات الاجتماعية، وتحقيق المنافع المادية، وكيفية التعايش مع الآخرين، وتؤدي إلى تحسين الحياة المعيشية، وتحقيق الرفاه الاجتماعي. ومن ناحية أخرى فإن الأخلاقيات التي تمثل معيار إنسانية الإنسان، وتعبر عن سمو النفس، وتعالي الإنسان روحياً ومعنوياً، وتتعلق بنبله وكبريائه، تصنف ضمن مجموعة مكارم الأخلاق. وبعبارة أخرى: كما أن حسن الخلق يأتي بإزاء سوء الخلق يمكن القول بأن مكارم الأخلاق تمثل المرحلة المتكاملة من محاسن الأخلاق. كما جاء في المصادر الدينية والروائية أيضاً أن أولياء الله تعالى عندما كانوا يريدون التحدث أحياناً عن الأخلاق الحسنة، ويبينوا أهميتها، ومكانتها وقيمتها، فإنهم كانوا يستخدمون كلمة «حسن الخلق» في تعبيرهم. وبهذا الأسلوب شجّعونا ورغّبونا بالتحلي بالملكات الحميدة والسجايا الأخلاقية المُرضية، ونهونا عن الصفات المذمومة. وعلى سبيل المثال: يقول النبي الأكرم ﷺ في الحديث الشريف: «من سعادة الرجل حسن الخلق؛ ومن شقاوته سوء الخلق»(٢٤). ولكن عندما كان أولياء الله تعالى يريدون التحدث عن السمو المعنوي، وكمال النفس الإنسانية، ودعوة أفراد المجتمع إلى القيم الإنسانية العليا، كانوا يذكرون مكارم الأخلاق إلى جانب محاسن الأخلاق، وفي الحقيقة إن هدف أولياء الله، والأديان السماوية، وبخاصة الدين الإسلامي، لا يقتصر على تعريف الناس بالأخلاق الاجتماعية الحسنة، وإعدادهم فقط، بل إن هدفهم الأساسي يرمي إلى بناء الإنسان وتكامل سجاياه الأخلاقية والإنسانية. ومن هذا المنطلق يقول النبي الأكرم ﷺ: «بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»(٢٥)؛ ويشير الإمام علي عليه السلام إلى هذين الموضوعين مبيناً الفرق في ما بينهما بتعبير جميل، حيث يقول: «ذلّلوا أخلاقكم بالمحاسن، وقودوها إلى المكارم»(٢٦).

وبناء على ذلك فإن الأفراد الذين يتعاملون مع الناس، ويرتبط عملهم معهم بشكل مباشر، كما هو الحال بالنسبة للعاملين في وسائل الإعلام، أو المسؤولين السياسيين والاجتماعيين في الدولة، ومسؤولي المؤسسات المدنية الوسيطة بين الناس والدولة، وغيرهم، بحاجة ماسة إلى التمسك بالأخلاق؛ بهدف الابتعاد عن سوء استخدام صفتهم الرسمية والعملية. كما يجب على الصحفيين وأصحاب الوسائل الإعلامية المقروءة، والمسموعة، وحتى المرئية؛ وبسبب ما لهم من تأثير على الرأي العام، أن يكونوا أمناء

الناس وحملة أسرارهم.

٢ـ الصدق في تبيين الحقائق

عندما نقول بأن مهنة الصحافة هي مهنة جماهيرية، وترتبط بمصالح عموم الناس، وأنه يجب على الصحفي أن ينشط باتجاه تأمين مصالح المجتمع واحتياجاته العامة، فإن الصدق في تبيين الحقيقة وفقاً لذلك يعد مبدأً أساسياً ومركزياً للصحفي. ويجب على الصحفيين أن يلتزموا جانب الحياد وأن يكونوا صادقين في نقل الأخبار وإيصال الحقائق إلى الرأي العام. ويجب عليهم الترفع عن التمييز، والتحايل[٢٧]، والكذب، وكذلك إفشاء الأسرار [الشخصية]، والدخول والتطاول على الحرمات الخاصة[٢٨].

٣ـ توخي الأمانة والتمسك بالمصالح العامة

ومن جانب آخر فإن توخي الصدق والدقة في تقديم المعلومات يعد أمراً ضرورياً. وبناء على أن الأشخاص غير مصونين من الخطأ والزلل فإنه يجب توخي الحذر في نقل القضايا، ومراعاة الأمانة في نشرها، ومحاولة تجنب الوقوع في الأخطاء المطبعية، وأن نكون مسؤولين أمام الأفراد والمخاطبين، وأن نتحلى بسعة الصدر أمام أي إشكال يطرح، ونتقبل النقد الموجَّه إلينا.

إن الالتزام والتمسك بالأصول الأخلاقية والمصالح العامة للمجتمع الإسلامي، والالتزام بمبادئ الاستقامة، والواقعية، والحياد، والإنصاف، والاتزان، والصدق، والأمانة، وغيرها، بمعناها الواسع والشامل، يعد من الثوابت الأساسية والضرورية. وانطلاقاً من ذلك يجب على الصحفيين أن يطبقوا ـ وبشكل عملي ـ التقييم الرسمي والأخلاقي الصادر بحقهم، والقائل بأنه يجب عليهم أن يكونوا إلى جانب مصالح العامة ورغباتهم.

والواقع أن الالتزام بهذه الواجبات الأخلاقية يستلزم **أولاً**: أن يكون الفرد نفسه ملتزماً بالمحاسن والمكارم الأخلاقية؛ **وثانياً**: بما أن الصحفي يمارس دوراً توجيهياً في المجتمع فإن الالتزام بتلك الواجبات يعد ضرورياً لتوجيه المجتمع، والأخذ بيده نحو المحاسن

الأخلاقية.

٤ـ الالتزام بمبدأ الحياد

يجب على الصحفي أن ينقل الحدث بشكل محايد، وأن يلتزم به كما هو، شأنه في ذلك شأن ساعي البريد في نقل الرسائل، وأن يسعى إلى نقل الحدث بنفس التفاصيل التي حصل فيها، وليس كما يحلو له أن يصوره هو، أو رئيس التحرير، أو الآخرون. وعملية التدخل والتلاعب بالصياغات الخبرية، والتي تحدث بشكل متعمَّد أو لا إرادي، تسمى بعملية «التشويش» أو «الاختلال». وبناء على ذلك فإن تدخل الصحفي، أو مدير الصحيفة، في تصغير الحدث أو تضخيمه بشكل لا يستحقه، يعتبر نوعاً من الخلل. وبعبارة أخرى: يجب أن تتركز جهود الصحفيين على نقل الخبر بناء على ما في الخبر من قيم كامنة فيه فعلاً، وليس اعتماداً على القيم المصطنعة، أو على التدخلات التي تحول الخبر إلى قصة خيالية[٢٩].

٥ـ التفسير الصحيح للمسائل السياسية

يعدّ الخوض في المسائل السياسية، وطرحها وتحليلها وتفسيرها؛ بهدف إيصال المعلومة، وتنوير الأذهان والرأي العام، وتحقيق النضج السياسي للمجتمع، من الأمور المُرضية والواجبة، والتي تعتبر من ضمن واجبات الصحفيين. وأيّاً كان المذهب السياسي الذي يعتنقه الصحفي بإمكانه أن يطرح المسائل السياسية، مراعياً بذلك المصلحة العامة، وأن يحافظ على الأخلاق الاجتماعية عند قيامه بإيصال المعلومة إلى المجتمع، وأن يتناول تحليل المسائل السياسية وتفسيرها بكل إخلاص وأمانة.

٦ـ الكتمان والأمانة

انطلاقاً من كون الصحفيين من الأفراد الذين يحظون عادة بثقة عموم الناس فإنهم يضعون المسائل الشخصية المتعلقة بحياتهم الخاصة، والمعلومات السرية، ورقم الهاتف الشخصي، وعنوان المنزل، وغيرها من الأمور، تحت تصرفهم؛ بلحاظ ثقتهم

النسبية بهم، لذا يجب عليهم في المقابل أن يكونوا أمناء في المحافظة على أسرار الناس وكتمانها، وبالتالي يساهمون في تدعيم ثقة الناس بمهنة الصحافة. وإن أدنى تلكّؤ في هذا المجال سيؤدي إلى تقويض ثقة الناس بالصحفيين.

٧ـ المساهمة في تلطيف الأجواء الملتهبة في المجتمع

من إحدى المسؤوليات المهمة للصحفيين الناشطين المسؤولين هو تلطيف وتهدئة الأجواء المشحونة في المجتمع، والمساهمة في تهدئة النفوس والحالة النفسية العامة، والرد على الشبهات المثارة، وتقديم العون في نضج مستوى الوعي العام، والكشف عن مصدر الشائعات وحالات الفساد. ومن هنا فإن اللجوء إلى استخدام الآليات والأدوات والأساليب الجديدة؛ لتحقيق هذا الهدف، ومساعدة المجتمع ضمن إطار خدمة المصلحة العامة، يعد أمراً ضرورياً وواجباً، ولكن مع المحافظة على حرمة الأشخاص وحيثياتهم، والالتزام بالأخلاق المهنية للعمل الصحفي؛ وخاصة عندما تتعرض الأذهان والآراء العامة وقسم من المجتمع إلى الضرر الناجم عن استخدام هذا الأسلوب، أو تلحق بعض الخسائر بالضحايا الأبرياء جراء ذلك. ولغرض تحقيق هذا الهدف الهام قد يلجأ الصحفي إلى استخدام أسلوب الخداع والتحايل، وبشكل محدود؛ بهدف خدمة المصلحة العامة، ولكن بشرط المحافظة على حرمة الأشخاص والأفراد وحيثياتهم، وعدم التجريح بالثوابت الأخلاقية العامة.

٨ـ الفهم الصحيح، والقدرة على التدبر وتحليل الأمور

يستند العمل الصحفي على أساس الأصول الأخلاقية، بل على ما هو أبعد من مجموعة الواجبات والممنوعات. وعلى سبيل المثال: يمكن أن تكتسب مسألة الاستخدام المحدود لأسلوب الخدعة والتحايل؛ لمحاربة الفساد والتعدي والدخول إلى دائرة الحرمة الشخصية للأفراد، طابعاً علنياً. ومن هنا فإن العمل الصحفي الأخلاقي يعد نوعاً من الفهم الصحيح الناجم عن القدرة على التأمل والتدبر، على أسس وقواعد الربح والخسارة، وتحقيق المنفعة، وتأمين المصلحة الوطنية العامة[٣٠]. وهذه المسألة مرهونة بالفهم الصحيح، والقدرة على التشخيص والتدبر الدقيق للمسائل، والمعرفة الصحيحة

بالمسائل الاجتماعية؛ لكي يتمكن الصحفي، على أساس هذا الفهم الصحيح، من تحديد الموضوع المهم والمصيري والضروري للمجتمع، وهل يمكنه استخدام الخدعة في تحقيق هذا الأمر أو لا؟

ب ـ المحرّمات الأخلاقية

ومن جانب آخر، بالإضافة إلى التمسك بالأخلاق الفردية والجماعية، ومراعاة القيم، والثوابت والواجبات الأخلاقية العامة، يجب على الصحفي الالتزام بالمحرمات الأخلاقية أيضاً، وأن يتجنب ارتكابها. والمحرمات الأخلاقية هي تلك الخطوط الحمراء في نطاق الأخلاق الفردية والاجتماعية، والاثنان هما وجهان لعملة واحدة. وفي بعض الأحيان تصبح مسألة مراعاة الواجبات الأخلاقية والالتزام بها محدودة ومقيدة بشروط وقيود معينة. وعلى سبيل المثال: على الرغم من أنه يجب على الصحفيين الالتزام بضرورة بيان الحقائق والأمور والأحداث، حتى وإن كانت قليلة الأهمية، ولكن بيان الحقيقة كلها يكون أحياناً أمراً صعباً، وأحياناً أخرى متعذِّراً. وبعبارة أخرى: عدم بيان الحقائق، وليس قلبها وإظهارها بشكل معكوس، يصبّ أحياناً في صالح المصلحة العامة. ومن هنا يبدو أن الرقابة على الصحف، وانتقاء المواضيع، ضرورياً في بعض الأحيان. وبتعبير آخر: يبدو أن بيان بعض الحقائق الاجتماعية أو الفردية يأتي خلافاً للمصلحة العامة، ويتسبب بالإساءة إلى مكانة الأفراد وحيثيتهم، أو يفسح المجال أمام الدخول إلى دائرة الحرمات الخاصة للأفراد، أو الإساءة إلى العفة العامة. وفي هذه الحالة فإن بيان هذا الصنف من الحقائق، التي تورد الفرد والمجتمع إلى هذا المستوى من العواقب الوخيمة، يأتي خلافاً للمصلحة العامة بالتأكيد، ويعتبر خطأً أحمر لا يجوز تجاوزه. ومن هذا المنطلق فإن الأخلاق تحكم بوجوب الحذر من محرَّمات العمل الصحفي، وأخذها بعين الاعتبار، وهي:

١ـ الخوض في المسائل الحزبية والسياسية

إن تعاطي المسائل السياسية وتحليلها وتفسيرها يعدّ من الأمور المحمودة، ولكن في بعض الأحيان، وبدلاً من أن يقوم الصحفي بطرح المسائل السياسية بشكل عادل

ومنصف، وتحليل الحقائق السياسية والاجتماعية بشكل صحيح، نراه ينزلق؛ وبسبب ميله لمنهجٍ أو حزب سياسيٍ معينٍ، إلى الترويج للمنهج السياسي لحزبه، فيساهم من الناحية العملية بإشاعة الاختلافات، وعدم التوافق، والصراعات الحزبية، والأخلاق السياسية السيئة، والإساءة لشخصية الأفراد والحوادث، وغيرها من الأمور في المجتمع. وجميع هذه الأمور هي خلاف المصلحة العامة للمجتمع.

وبعد القبول بأن الخوض في المسائل السياسية يثير التوتر فإن هذا الأمر يتطلب توخي المزيد من الدقة، والإنصاف، والحيادية، وبخاصة في الحقل الصحفي. ولكن إذا أظهر الصحفي الواقعي ميله ورغبته تجاه المسائل النقدية والنظرية، وبخاصة نحو أن يكون صحفياً سياسياً، فإن مشاكله في مهنة الصحافة سوف تتضاعف. وفي الوقت الذي نأمل أن تنسجم الخدمات العامة الواسعة في المجتمعات الغربية، وبخاصة المجتمعات الليبرالية، مع مبادئ الحياد والتوازن، فإن وجود الصحف الخاصة والتجارية، التي عادة ما تكون ذات لون أو «اتجاه» سياسي معين، تجعل قضية مراعاة هذه الأصول الأخلاقية تعاني من مشاكل جدّية.

«على الرغم من أنه لا يوجد أي إشكال على الصحفيين الذين هم حماة الوضع الموجود، ومن هنا فإنهم سيبقون مؤيدين وحماة للوضع الحالي بشكل علني وصادق، ولمدة طويلة من الزمن، ولكن كيف بهم إذا أصبح هذا التأييد والدفاع مصطنعاً وإعلامياً؟ وإلى أي مدى يتمكن رئيس التحرير، الذي يتحمل أعباء المسؤولية، أن يسخر جهوده باتجاه هذا الأمر، لكي يطمئن من أن جميع الاتجاهات على اختلافها قد تم نشرها في صحيفته الخاصة به؟ وإلى أي مدى يمكن تطوير الصحف من حيث المبدأ، بأن تتحلى بهذا المستوى من المسؤولية، وبخاصة في نقل آراء المعارضين للمنهج السياسي للصحيفة؟ هذا ما يحصل في حقل الصحافة، الميدان الذي أصبحت فيه المبادئ والمثاليات الأخلاقية، التي تختبئ وراء سياسة حرية الصحافة، محدودة؛ بسبب الواقع التجاري القائم»(٣١).

٢ـ انتهاك الحرمات

من المحرمات الأخلاقية الأخرى التمييز العرقي والعنصري، وجميع أشكال

التمييز والخداع وإيذاء الأفراد، وأنواع حالات التعرض لدائرة الحياة الخاصة للأفراد، واستغلال العناصر والأفراد الذين تعرّضوا للظلم، وتهويل الحوادث الجنائية وغيرها؛ لأهداف خاصة، والمتاجرة بالقصص الجنائية وغيرها. والمؤسف أن هذه الممنوعات والخطوط الحمراء تم اختراقها في الكثير من الصحف المحترفة، من قبل الصحفيين المحترفين، ولا تتم مراعاتها، وأصبحت هي التي تمهد للكثير من الأخلاقيات الاجتماعية السيئة. وهذه المظاهر من الأخلاقيات السيئة، والاعتداء على المقدسات، واختراق الخطوط الحمراء، والدخول ضمن دائرة الحرمات الخاصة للأفراد، وسياسات التمييز العرقي والعنصري، وتهويل الأحداث واستغلالها بشكل سيّئ، أصبحت بارزة ومشهودة بمجملها وبشكل واضح جداً في المجتمعات الليبرالية والعلمانية، التي لا يتقيد فيها الأفراد كثيراً بالتعاليم الدينية، والغاية عندهم تبرر الوسيلة.

٣ـ استغلال ثقة المجتمع

انطلاقاً من كون الصحفيين، وبخاصة المراسلين منهم، يتمتعون بقدر جيد من ثقة الناس بهم، يجب عليهم أن يتصرفوا بشكل لا يؤدي إلى سلب تلك الثقة منهم؛ وذلك أن استغلال ثقة الناس من قبل الصحفيين يعد أمراً في غاية القبح. وعليه فإن القيام بجمع المعلومات الخاصة والسرية للأفراد، والتجسس على مكالماتهم الهاتفية ونشرها، وبخاصة المسائل الخاصة التي تتعلق بالحياة الزوجية للأفراد والشخصيات السياسية؛ بهدف فرض الانزواء السياسي عليهم، يعد أمراً مذموماً وسيئاً جداً. ويسعى الصحفيون غالباً، وخاصة المراسلين المحترفين الناشطين منهم، إلى الكشف عن بعض الأشياء التي من المفروض أن تبقى سرية ومخفية، وهذا الأمر يبرز المكانة الاجتماعية للصحيفة، ولهم أيضاً.

٤ـ الرقابة وقلب الحقائق

لو أمعنا النظر جيداً في الأخبار والتقارير، وكذلك اللقاءات، التي تكون مصادرها الخبرية من قراء الصحف، أو من مشاهدي محطات التلفاز الفضائية في المجتمعات غير الدينية والعلمانية، سنرى بأنهم يتابعون دائماً تطبيق سياسة «الرقابة» أو

«قلب الحقائق» أو «الانتقائية في الأخبار»، وفي قوالب وصيغ متعددة، وبكل قوة، وبهذا الشكل يستغلون ثقة الناس لأغراضهم الخاصة، ومن هذه الحالات ما يلي:

١ـ تضخيم الحقائق الصغيرة؛ لإخفاء الحقائق الأكبر.

٢ـ إنكار أو حذف جانب من حقائق موضوع ما؛ بهدف تزييف كل تلك الحقيقة.

٣ـ إبراز إحدى الحقائق بتحليل وتفسير خاص لها؛ بقصد تزييف أصل الموضوع.

٤ـ إظهار إحدى الحقائق وتفاصيلها ممزوجاً بأكاذيب مختلفة؛ بهدف إزالة آثاره ونتائجه.

٥. تصدير الأفكار السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، والعلمية الخاصة، في إطار «الخبر والتقرير».

٦. تشويه الشخصيات البارزة، والمثقفة الواعية، والمؤثّرة، والترويج للعناصر الفاسدة المقصودة.

من هنا فإن الأخبار والتقارير الخبرية للصحفيين، بل وحتى لكُتّاب الصحف الأجنبية والغربية؛ وبسبب ميولها وتوجهاتها الخاصة، عديمة الفائدة لعموم الناس، بل إنها تتسبّب في الكثير من العواقب والنتائج الوخيمة؛ لأن كل من يتعاطى مع هذه المصادر الخبرية، حتى لو صدّق بجزء قليل فقط من تلك الأخبار الكاذبة وزيفها بمرور الوقت، وبنى أفكاره وآراءه على أساسها، فإنه بالنتيجة سيؤيد أهدافها من حيث يعلم أو لا يعلم، وخاصة أنهم يستخدمون بعض القواعد المتبعة في علم النفس، والتي تترك أثرها في ضمير المخاطبين من حيث لا يشعرون. ويتم انتقاء المواضيع في هذه العملية بشكل معين، بحيث حتى لو اطلع المخاطبون في ما بعد على المعلومات الصحيحة فإن المعلومات المغلوطة الأولى ستكون قد فعلت فعلها الخاص.

٥ـ إشاعة الفساد والترويج للتحلل

التمسك بالقيم والأصول، وبالعفاف العام، وبحرمة الأفراد وأسرارهم الخاصة، وتحريم الإشاعات، وعدم زرع بذور الفرقة والاختلاف، والورع عن النفاق، وغيرها من الأصول، تعد أمراً لازماً وواجباً ومحموداً في أي مجتمع ديني. إن العمل على إشاعة التحلل

والفساد، والترويج لها، تعتبر من الخطوط الحمراء والمحرمات الأخلاقية. والمؤسف أن الترويج للتحلل من قبل الصحفيين وأصحاب الوسائل الإعلامية المقروءة، وبخاصة الصحف الصفراء، يعد من العوامل المهمة، والمقولات الجديرة بالاهتمام، في إيجاد الدافع لدى الأفراد، وخاصة الشباب، للإقبال على الرسائل العلنية والمبطنة التي ترمي لها هذه الوسائل الإعلامية. وأظهرت الدراسات أنّ دخول بعض الصحف الصفراء (الصحف المبتذلة، المقبولة لدى العامة والمهيِّجة)، ووجود الصحفيين وأصحاب الصحف غير المتمسكة بالأخلاق العامة للمجتمع، خلال السنوات الأخيرة إلى ميدان الإعلام المقروء في البلاد، وقيام هذه الإصدارات باللجوء إلى استخدام العناوين المهيِّجة والمثيرة، وكذلك الاستفادة من الشخصيات السينمائية والفنية، وإدراج الأخبار الفارغة المحتوى، المقرونة بالتضخيم والتهويل، والنشر المبالغ به للأخبار المتعلِّقة بالممثلين السينمائيين، والاهتمام المفرِط بالأخبار والحوادث، وغيرها من السياسات، أدت إلى إثارة اهتمام أعداد لا يستهان بها من الأحداث والشباب بالمواضيع المنشورة فيها، وتسببت هذه المسالة بتهيئة المناخ المناسب لإثارة مشاكل وأضرار اجتماعية متعددة[٣٢]. إن عدم التزام هذه الوسائل والمراسلين والصحفيين بالعفاف العام، وترويج التحلل الأخلاقي، مهَّد الأرضية المناسبة لتجريح الرأي العام، والإساءة للعفاف العام، وعدم التمسك بالتعاليم الدينية، والنضج الجنسي المبكر للأحداث والشباب[٣٣].

٦ـ الصحافة والحرب النفسية

بإمكان الصحفيين ومراسلي القنوات الإخبارية، وبما يمتلكونه من آلة إعلامية هامة، ومن سلاح القلم، ومهاراتهم الخاصة، جعل المناخ العام للمجتمع يعاني من التوتر والالتهاب الكاذب؛ بسبب أخلاقياتهم الصحفية السيئة، وذلك من خلال قيامهم بنشر الأخبار والتقارير غير الواقعية، ونسبة الأقوال للأفراد زوراً، وخلق أجواء مصطنعة. والحقيقة أن افتعال الأحداث، وإشاعة الحرب النفسية، تعدّ من الأسلحة المتفوقة لأصحاب الوسائل الإعلامية المقروءة، وبخاصة الصحفيين المحترفين منهم.

واليوم بإمكان الصحفيين المحترفين في المجتمعات الغربية تأزيم العلاقات بين

الدول وتعقيدها، وإلغاء الكثير من المعاهدات التجارية والاقتصادية الهامة، والعمل على إشاعة عدم الاستقرار، وإثارة الاضطرابات الطائفية والقومية في سائر الدول، وبكل سهولة، من خلال الاستفادة من التقنيات الإعلامية الجديدة، وهذا كله ناجم عن عدم التزام الصحفيين المحترفين بالأخلاق العامة للمجتمع. وعلى الرغم من أن تأثير هذا الأمر في الوسائل الإعلامية الفضائية والمرئية أكبر بأضعاف مضاعفة إلا أن تأثيره في الإعلام المقروء مازال ذا مديات واسعة؛ لأنه جاء في تعريف الحرب النفسية أنها: «الاستفادة المبرمجة من الوسائل الإعلامية والأدوات ذات الصلة؛ بهدف التسلل إلى الخصوصيات الفكرية للعدو، من خلال التوسل بالأساليب التي تؤدي إلى تطوير الأهداف الأمنية الوطنية»[٣٤].

وهناك الكثير من الآيات الموجودة في القرآن الكريم، وأغلبها تتحدث عن معارك صدر الإسلام في عصر النبي الأكرمﷺ. وقسمٌ من هذه الآيات جاءت كردٍّ على الحرب النفسية للعدو وإخمادها؛ وقسمٌ آخر من الآيات، والتي تحمل جنبة تعرُّضية، تريد التأثير على الروح المعنوية للطرف المقابل، وحمله على الاستسلام؛ وقسمٌ آخر من الآيات تهدف إلى تقوية معنويات المسلمين، وذلك عندما كانوا يشعرون بالضعف والانكسار.

وفي مجتمع ديني ما يمكن الإشارة إلى روايات متعددة في هذا المجال، من خلال الرجوع إلى السنّة، وأهم الروايات الواردة في هذا الباب هي الروايات التي تتحدث عن جواز استخدام الخدعة في الحرب: «الحرب خدعة»[٣٥]. والحرب النفسية هي من أبرز مصاديق «الخدعة»، بمعنى «المكر والحيلة والخداع»[٣٦].

ويدور الحديث بمجمله الآن في أن جميع جهود هذه الوسائل الإعلامية ـ المحلية والأجنبية ـ في عصر ثورة المعلومات، والسلطة الأسطورية للوسائل الإعلامية المقروءة والمسموعة والمرئية والفضائيات، منصبة بجميع أشكالها من أجل تحقيق النصر في الحرب الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، غير المتكافئة. والوسيلة الإعلامية التي ستنتصر في هذه الحرب الواعية والمقصودة هي التي تستخدم أفضل الأساليب الإعلامية إثارة، وبكل طاقتها وثقلها العالمي، مستفيدة من الآليات المتبعة في الحرب النفسية في الترويج لأفكارها وثقافتها. وبناء على ذلك فإن الخدعة في الحرب، وفي مواجهة العدو

والثقافات، والهجوم الثقافي في من قبل أصحاب الوسائل الإعلامية، أمرٌ واجب. ولكن هل أن اختلاف الأذواق السياسية في المشارب الفكرية والإيديولوجية في الداخل، وشن الحرب النفسية على القوى المحلية، وإيجاد الشرخ والانقسام في ما بينها، هو الآخر أمر واجب، ولا ينظر إليه على أنه من سوء الخلق الإعلامي؟! وهل أن تعبئة الإمكانيات والطاقات وجهود القوى الداخلية، وزجها في حرب نفسية مدمرة لا طائل منها، ومواجهة القوى المحلية لبعضها البعض، والخوض في مواضيع تافهة وغير مجدية ولا تؤدي سوى إلى إهدار الفرص، بالضبط كما شهدنا ذلك خلال مرحلة الإصلاحات، هل يعد ذلك أمراً محموداً؟! ولابد من القول هنا بأن ما تقوم به الصحف الصفراء في مجتمعنا اليوم يعد كذلك مصداقاً واضحاً لسوء الخلق، وعدم التمسك بالأخلاق العامة للمجتمع، وأمراً في غاية القبح، ومنافياً للأخلاق.

٧ـ تلفيق الإشاعات

«الإشاعة» عبارة عن عملية الوصف للتوقعات والحوادث التي غالباً ما تتم صياغتها وتلفيقها في إطار وهميّ وغير موثّق من قبل المصادر المتنفِّذة، ومنهم الصحفيون المحترفون، وتحظى بالقبول من قبل فئات واسعة من المجتمع بشكلٍ جادٍّ. ولدى دراستنا لـ«الإشاعة» نواجه نوعين مختلفين من الفهم؛ إذ يرى البعض بأنها رسالة موجهة من أحد الأفراد إلى فرد آخر، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الفرد الأول في سلسلة النقل هو شاهد عيني، وأن الخبر الذي جاء به مطابق للحقيقة، وعمليات التحريف إنما تتم من خلال عملية النقل. والعنصر الأساسي في تحليل ذلك الخبر والقضية الرئيسية فيه هي التي تفصح عن السبب الداعي لهذا النقل؛ ذلك أن الحالة الطبيعية للتواصل والنقل الصحيح والواقعي للمعلومات من مصادره الحقيقية يعد سلوكاً صحياً ومطابقاً للقواعد، في حين أن الإشاعة حالة مَرَضية ومخالفة للقواعد.

وبتعبير آخر يمكن القول: الإشاعة هي عملية ترويج لخبر مفبرك لا حقيقة له، ويستند على أساس التضخيم، وبثّ الرعب أو التحريف. ويُطعَّم أسلوب التعبير في هذا النوع من الأخبار بجانب باهت من الحقيقة، أو بفهم مخالف للواقع من خبر صحيح.

والهدف من نشر هكذا خبر هو التأثير على الرأي العام الوطني والدولي، أو تحقيق قدر من الأهداف السياسية، أو العسكرية، أو الاقتصادية، على مستوى إحدى الدول أو العالم. ويعدّ هذا الأمر أحد الأساليب المحترفة للصحفيين.

٨ـ سوء استغلال الموقع الوظيفي

مما يؤسف له أننا نجد في المجتمعات العلمانية وغير العلمانية، بل الإسلامية أيضاً، أن بعض الصحفيين غير الملتزمين كثيراً بالأخلاق العامة للمجتمع؛ ومن أجل الوصول إلى تحقيق مصالحهم الخاصة، يقومون بافتعال أجواء كاذبة في المجتمع، مستغلين بذلك موقعهم الوظيفي الهام، وثقة المجتمع بهم، مستخدمين أساليب الخداع والتحايل وغيرها؛ وبذريعة كسب المخاطبين يقومون بتأجيج المناخ العام للمجتمع بأنواع الأحابيل الصحفية، ونقل الأخبار الكاذبة والمجهولة المصدر، وطرح المسائل المثيرة للجدل، والاستغلال الأدواتي للنساء في صحفهم الصفراء، واستغلال الأفراد الذين يعانون من مشاكل معينة في المجتمع، وتهويل حالتهم، وإلى غير ذلك من المسائل الأخرى، فيعمدون من حيث لا يشعرون إلى شحن المناخ النفسي في المجتمع، وانتهاك حرمة الأشخاص، وسحق كرامتهم، والإساءة إلى الأخلاق العامة. إن الالتزام بالأخلاق المهنية للعمل الصحفي لم ولن تسمح على الإطلاق بمثل هذه التدخلات اللاأخلاقية.

٩ـ النفوذ إلى الحريم الخصوصي للأفراد

الدخول إلى دائرة الأمور المتعلقة بالشؤون الحياتية، وبخاصة الحياة الشخصية للأفراد، أمر يثير الجدل. في حين أن من الأجدى للصحفي أن يقبل بأنه لا ينبغي له التدخل في الأمور المتعلقة بالحياة الخاصة للأفراد، ولكن تعيين وتحديد الحدود بشكل واضح وصحيح بين الأمور الشخصية والعامة للأفراد ليس أمراً يسيراً. وعادة ما تكون الدائرة الخاصة لبعض الأفراد العاديين أقل تعرضاً لخطر دخول المراسلين والصحفيين إليها؛ بلحاظ عدم امتلاكهم لمسؤولية عامة ومكانة اجتماعية مرموقة، وقلة أهمية دائرة حياتهم العامة. ولكن في بعض الأحيان يتعرض أمثال هؤلاء المواطنين إلى بعض المضايقات أمام أنظار الرأي العام؛ بسبب حصولهم على بعض الفرص الجيدة، من قبيل: تفوقهم في

الامتحانات التمهيدية لدخول الجامعة، أو فوزهم بسحبة اليانصيب التي تجريها البنوك، وغيرها من الأمور، أو تعرضهم لأحداث سيئة، من قبيل: اتهامهم، أو وقوعهم كضحية في حادثة جنائية. وفي هذه الحالات تفرض الأمور السرية والحرمات الخاصة للأفراد نفسها، وأنه يجب أن تصان وتحترم(٣٧).

ولكن الحديث كله يدور حول المسألة التالية: هل أن الشكل والتركيب العام في الأمور السياسية، والتجارية، وأوقات الفراغ والتسلية، وممارسة الرياضة، يجب أن تكون خصوصية وسرية تماماً؟ وهنا يبرز إلى السطح أكثر من موضوع؛ إذ الكثير من هذه الأطر يتم تداولها واختيارها. وهذه الموضوعات من الناحية الأخلاقية، وفي ظرف معين، ليست بمستوى واحد بشكل كامل، فإذا لم يكن نشرها من قبل الصحفيين بالمستوى المطلوب يصار آنذاك إلى الاعتراض عليها. وعلى سبيل المثال: هل أن كبار السياسيين يستحقون أن تكون لهم حياة خاصة وسرية؟ وعادةً ما يقال: إن جوانب حياتهم التي لا تقع تحت تأثير أدائهم لمسؤولياتهم العامة هي في الحقيقة جوانب خاصة. ومن هنا فإن الفضائح المالية للسياسيين، وبالتحديد الفضائح المتعلّقة بمسؤولياتهم العامة طبعاً، يمكن أن تنشر من قبل الصحفيين، وبشكل قانوني، في الأخبار العامة؛ وأما المسائل المتعلقة بالفضائح الجنسية فهي ليست كذلك. وفي نفس الوقت فإن هذا الأمر ـ أي مسألة التمييز التي تستلزم تقسيم الحياة الخاصة لشخص ما إلى قسمين منفصلين: خاص؛ وعام، وأن يكون ذلك مقبولاً في المجالات الأخلاقية وعلم النفس ـ فإن هذه المسألة فيها تأمل. وتجدر الإشارة إلى أن هناك مشكلة أكبر في هذا المجال، وهي أن السياسيين الفاسدين والمرتشين؛ ولكي ينجوا من نشر سلوكياتهم غير القانونية الفاسدة، يتشدقون عادةً بحصانتهم الخاصة، وينسبون هذه السلوكيات إلى دائرة شؤونهم الخاصة(٣٨).

مبادئ الأخلاق المهنيّة للعمل الصحفي

تم التصويت على لائحة المبادئ الدولية للأخلاق المهنية في العمل الصحفي في مؤتمر تشاوري عقد من قبل مجموعة من المنظمات الصحفية المذكورة أدناه في الأعوام ١٩٧٨ ـ ١٩٨٣م: المنظمة الدولية للصحفيين (IOJ)، الاتحاد الدولي للصحفيين (IFJ)، الاتحاد الدولي للصحفيين الكاثوليك (UCIP)، اتحاد الصحفيين في أمريكا اللاتينية

(FELAP)، اتحاد عمال الصحافة في أمريكا اللاتينية (FELATRAP)، اتحاد الصحفيين العرب (UAJ)، اتحاد الصحفيين في إفريقيا (UAJ)، اتحادات الصحفيين الآسيويين (CAJ)[٣٩].

وسنقوم هنا ـ وبشكل مختصر ـ بتوضيح بعض المبادئ والأصول الدولية للأخلاق المهنية في العمل الصحفي، والتي تعد بمثابة حجر الأساس لإقرار القوانين الأخلاقية على المستويين الوطني والدولي:

المبدأ الأول: حق الناس في الحصول على المعلومات الحقيقية. يمتلك الأفراد الحق في الحصول على صورة عينية من الحقيقة عن طريق المعلومات الدقيقة والشاملة، والتعبير عن آرائهم بكل حرية عن طريق الوسائل الإعلامية والثقافية المختلفة.

المبدأ الثاني: الصحفي وقف للحقيقة العينية. من أبرز واجبات الصحفي أن يجعل نفسه في خدمة حقوق الناس، من خلال تكريس نفسه بكل أمانة للحقيقة بعينها، من أجل الحصول على المعلومات الحقيقية والموثقة، وأن ينقل الأحداث في إطارها الصحيح، مع ذكر الخلفيات الحقيقية، وبدون أي تحريف، مستخدماً طاقاته الخلاقة بكل صدق وإخلاص، وأن يعمل على توفير المعلومات الكافية للناس؛ لكي يصبح بإمكانهم تكوين صورة كاملة وصحيحة عن العالم، من خلال الاستفادة من هذه المعلومات.

المبدأ الثالث: المسؤولية الاجتماعية للصحفي. المعلومات في العمل الصحفي ليست بضاعة، بل هي عبارة عن «خبر اجتماعي». وهذا الأمر يعني أن الصحفي عضو مساهم في مسؤولية انتقال المعلومات. ومن هنا فهو ليس مسؤولاً أمام من يديرون الوسائل الإعلامية فقط، بل أمام الناس بشكل عام، بحيث تشتمل على جميع المصالح الاجتماعية. إن المسؤولية الاجتماعية للصحفي تلزمه بأن يعمل دائماً وفي كل الظروف طبقاً لضميره الأخلاقي.

المبدأ الرابع: شرف المهنة للصحفي. إنّ الدور الاجتماعي للصحفي يقتضي أن يحتفظ الصحفي بالمعايير العليا للشرف في هذه المهنة، والتي تشتمل على حق الصحفي في الابتعاد عن تنفيذ الأعمال المخالفة لمعتقداته الشخصية، وحقه في عدم إفشاء مصدر المعلومات، وكذلك حق المشاركة في عملية اتخاذ القرارات في الصحيفة التي يعمل لحسابها. إن شرف المهنة لا تسمح للصحفي بأن يقبل الرشوة بأي شكل من الأشكال،

أو أن يحسِّن وضعه المادي ومصالحه الشخصية على حساب سعادة الآخرين ومصالحهم.

المبدأ الخامس: تعميم المشاركة والحصول على المعلومات إن ماهية هذه المهنة تقتضي أن يعمل الصحفي على رفع مستوى حصول الجميع على المعلومات، ومساهمة الناس في الوسائل الإعلامية، بما في ذلك حق التصحيح، أو الإصلاح، وحق الحصول على الرد.

المبدأ السادس: احترام الحيثيات الخاصة والشؤون الإنسانية. إن احترام الحقوق الفردية، والمحافظة على الحيثيات والأسرار الخاصة، والشؤون الإنسانية، والتي تنسجم مع القوانين الوطنية والدولية الخاصة بالمحافظة على حقوق الأفراد وشخصيتهم، ومنع الافتراء، والاتهام، والإهانة، وتشويه شخصية الأفراد، تعد جزءاً لا يتجزأ من المعايير المهنية للصحفي.

المبدأ السابع: احترام المصالح العامة. تقرُّ المبادئ المهنية للصحفي وجوب احترامه للأوساط الوطنية، والمؤسسات الديموقراطية، والعفاف العام.

المبدأ الثامن: احترام القيم العالمية وتنوع الثقافات. في الوقت الذي يبدي فيه الصحفي احترامه لمكانة أية ثقافة وقيمتها واعتبارها، وكذلك لحق الاختيار والتطوير الحر للنظم الثقافية، والاقتصادية، والسياسية من قبل الناس، فإنه يدافع عن القيم الإنسانية العامة، وعن السلام، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، والتنمية الاجتماعية.

المبدأ التاسع: القضاء على الحروب وسائر المصائب التي تلاحق الإنسان. إن الالتزام الأخلاقي تجاه القيم الإنسانية العامة تلزم الصحفي بالابتعاد عن أي نوع من أنواع التبرير أو التحريض على شن الحروب العدوانية، وسباق التسلح، وبخاصة الأسلحة النووية، والابتعاد عن العنف، والكراهية والتمييز العنصري، وغيرها. وبهذا الأسلوب يستطيع الصحفي أن يساهم في القضاء على الجهل وسوء التفاهم بين الناس.

المبدأ العاشر: تطوير النظام المعلوماتي والاتصالات العالمي الحديث. يتحرك الصحفي في العالم المعاصر ضمن إطار من السعي نحو إقامة العلاقات الدولية الجديدة بشكل عام، وضمن إطار من النظم المعلوماتية الجديدة بشكل خاص. ويهدف النظام الجديد إلى إلغاء الاستعمار، وإضفاء المنهج الديموقراطي على المعلومات والاتصالات، على كافة المستويات الوطنية والدولية، وفق مبدأ التعايش السلمي بين الشعوب، والاحترام

الكامل لهويتهم الثقافية. والالتزام الخاص للصحفي في هذا المجال يتمثل بالعمل على تطوير النهج الديموقراطي في العلاقات الدولية في مجال المعلومات، وفق مبدأ المحافظة على العلاقات الودية والسلمية بين الشعوب والدول وتوطيدها[٤٠].

ومن جهة أخرى نجد أن قوانين الاتحاد الدولي للصحفيين (NUJ) أصبحت قديمة بالمقارنة مع القوانين الجديدة، فهي تحدد واجبات الصحفيين على النحو التالي:

١ـ يجب على كل صحفي العمل على جعل نشاطاته مطابقة لأفضل المواصفات القياسية المهنية والأخلاقية.

٢ـ على كل صحفي أن يدافع دائماً عن مبدأ حرية الصحافة، وجميع أنواع الوسائل الإعلامية، وأن يسعى إلى إلغاء عناوين التحريف، والإشاعات، أو الرقابة على الصحف.

٣ـ على الصحفي أن يسعى إلى أن تكون الأخبار والمعلومات التي ينشرها منصفة ودقيقة، وأن يبتعد عن الإدلاء بوجهات نظره أو توقعاته تحت عنوان أنها حقائق، وكذلك تلفيق الأكاذيب عن طريق التحريف، أو اختيار جزء خاص من المعلومات المستحصلة، أو إظهارها بأنها خاطئة.

٤ـ على الصحفي أن يسارع إلى تصحيح عدم الدقة التي تؤدي إلى الإضرار بشخصية الفرد، وأن يطمئنّ إلى أنه تم تصحيح ذلك في الصحيفة بنحو جيد، ويعتذر منه. وفي حالة كون الموضوع مهماً جداً عليه أن يمنح الأفراد الذين تم انتقادهم حقّ الرد.

٥ـ على الصحفي أن يحصل على المعلومات والصور التي يحتاج إليها بنفسه، وبشكل مباشر دون وسيط. وإن استخدام الأدوات الأخرى لتحقيق هذا الهدف إنما يمكن تبرير استخدامها عندما تأخذ المصلحة العامة بنظر الاعتبار فقط. وللصحفي الحق بترجمة اعتراضاته الهادفة إلى واقع عملي، من خلال الاستعانة بهذه الأدوات.

٦ـ لا ينبغي للصحفي مضايقة الآخرين في حياتهم الخاصة، أو في مشاعرهم، بذريعة المصلحة العامة.

٧ـ على الصحفي أن يحافظ على كتمان مصادر معلوماته السرية.

٨ ـ يجب على الصحفي أن لا يأخذ الرشوة، كما يجب أن لا يسمح للعوامل المشابهة بالتأثير على طبيعة عمله المهني.

٩ـ على الصحفي أن لا يقدم على تزييف الحقيقة، أو منع انتشارها، لأسباب

إعلامية، أو حالات من هذا القبيل.

١٠ـ يسمح للصحفي بنشر المعلومات المتعلقة بعمر الآخرين، وجنسهم، وقوميتهم، ولون بشرتهم، ومذهبهم، وعوقهم، وحالتهم الزوجية، وميولهم الجنسية، عندما تكون هذه المعلومات مرتبطة بموضوع عمله تماماً؛ إذ لا يجوز للصحفي أن ينشر أو يُعدّ المواضيع التي تشجع على التمييز، أو الاستهزاء، أو التعصب، أو الاشمئزاز من إحدى الحالات المذكورة أعلاه.

١١ـ يجب على الصحفي أن لا ينشر عمداً أي صورة تم التلاعب بها، إلا إذا تم توضيح هذا التلاعب في الصورة بشكل شفاف. والتلاعب لا يشمل الموارد التالية أدناه: الصقل العادي للصورة، تلميع الصورة وتوضيحها، تنظيم الألوان، رفع النمش، تنظيم المفارقات، قص الحواشي، أو تغطية الصورة لأسباب قانونية أو أمنية.

١٢ـ يجب على الصحفي أن لا يستخدم المعلومات التي حصل عليها أثناء أداء الواجب لأغراض خاصة، قبل نشرها للعموم.

١٣ـ على الصحفي عدم القيام بالإعلان عن السلع، أو الخدمات التجارية، من خلال العبارات، أو طريقة الكلام، أو شكله وهندامه، بحيث يصب هذا العمل لصالحه، أو لصالح مسؤوله[٤١].

وتجدر الإشارة إلى أن جميع البنود الواردة أعلاه يمكن تطبيقها في المجتمع الديني أيضاً، بشكل لا تتنافى فيه مع الأصول والقيم السائدة في المجتمع الديني من جهة، وأن يلتزم الصحفيون والمراسلون بهذه المبادئ من جهة أخرى.

مساوئ العمل الصحفي

إذا كان أحد الصحفيين يمتلك عملاً دائمياً، ومنتسباً من الناحية الوظيفية إلى إحدى المؤسسات، ويعمل لصالحها، سيضطر في أكثر الأوقات إلى أن يعمل من أجل ضمان تحقيق أهداف تلك المؤسسة. وشخص كهذا سيضطر أحياناً إلى التجاوز على بعض الأصول الأخلاقية من أجل تحقيق أهداف المؤسسة ومصالحها. والذين يتجاوزون على القوانين المهنية يمكن أن يواجهوا في بعض الأحيان بالإدانة أو العقوبة، بل وحتى الطرد من عملهم، كعلاج أخير ونهائي.

وسنشير هنا إلى بعضٍ من هذه المساوئ:

١ـ الارتباط بمصادر القوة والثروة

لوافترضنا أن أحد الصحفيين يعمل لحساب إحدى المؤسسات ألا يسبب له هذا الانتساب نوعاً من الصلة القريبة والتعلق بتلك المؤسسة؟ ولو افترضنا ذلك هل يراعي الصحفي حقَّ التمسك والالتزام بالمبادئ الأخلاقية للصحافة أثناء الممارسة العملية؟ مما يؤسف له أن الضرر الكبير الذي يتنافس عليه الصحفيون اليوم هو تعلقهم الشديد بمصادر القوة والثروة. ومن هنا نجد في كثير من الأحيان أنه من أجل أن يحافظ الصحفيون على موقعهم الوظيفي والمهني لا يلتزمون بمراعاة المبادئ الأخلاقية.

واليوم يعمل الصحفيون ـ وبشكل متزايد ـ لحساب بعض المؤسسات والجهات، بحثاً عن القوة والمنفعة، وقبل أن يفكروا بنوعية أدائهم، ونتائج أعمالهم، نراهم مهتمّين بالكم فقط، من قبيل: عدد المخاطبين، وكمية العائد، والمكاسب الإعلامية، وغيرها.

وبالتالي فإن تطور مهنة الصحفيين ورقيها غير مرتبط في كل الأحوال بالمبادئ الأخلاقية بشكل كامل، باستثناء بعض الحالات القليلة، التي يرتبط الأمر فيها بمواصفات شخص الصحفي ودوره في النجاح التجاري لمؤسسته. وفي الحقيقة نجد من هذه الناحية أن أكثر النجاحات المتحققة، مثل: الالتزام بالمبادئ الأخلاقية، هي غير منظورة، كما هوالحال في مسألة سرِّية الموضوع. وهذه المسألة تقودنا إلى موضوع لا يمكن أن نجد له مكاناً في أخلاق العمل الصحفي بهذه السهولة. وحتى الأصول غير المضرة، والمحبة للخير أو لأعمال البر، يجب أن تكون خارج نطاق العمل الصحفي، وبشكل فكاهي وساخر؛ وخاصة أن الصحافة تتقوّم من هذه الزاوية بقوة السوق فقط[٤٢].

٢ـ دور القيم والانحياز المؤسساتي في انتقاء الأخبار

يعتقد الكثير بأن الأخبار تتأثر ـ وبشكل لا يمكن تجاوزه ـ بالبرامج اليومية المنظمة، وبالقيود والضوابط الموجودة في إعداد برنامج معين، وكذلك بقيم ومبادئ العمل الصحفي. وبالنتيجة هناك توجهات خاصة تتحكم في الأخبار وكيفية اختيارها.

وبعض من هذه التوجهات لا يمكن تجاوزها، فالصحفيون ـ وكأي فرد آخر ـ لهم

معتقداتهم وآراؤهم الخاصة بهم، وبالتالي ليس بوسعهم اختيار الحوادث وتقديمها بشكل عارٍ تماماً عن أي شكل من أشكال التحيّز. ولكن أعمال التحيز هذه، قبل أن ينظر إليها على أنها تحيز عمدي ومدروس، هي عبارة عن ظواهر غير متعمدة لا يمكن تجاوزها، وتقوم نفس المؤسسة الإخبارية بإيجادها.

ويتحكم أصحاب السلطة، بل والثروة أيضاً، بالصحفيين، من خلال تقديم الأخبار الخاصة والانتقائية لهم، وبالتالي يسيطرون عليهم ويوجّهونهم. والشكل الآخر للتحكم بالأخبار يتمثل بالتنسيق في نشرها في أوقات خاصة. وعلى سبيل المثال: نشر الأخبار «السيئة» في أيام خاصة، أو نشر الأخبار بطريقة تجعل الأخبار «السيئة» تلقي بظلالها على الأخبار «الجيدة»[٤٣]، أو إظهار العناوين المتشابهة والمتزامنة في وقت واحد من قبل الصحف الصفراء؛ بهدف افتعال الأحداث، والضغط على الرأي العام، وخلق أجواء ملتهبة ومشحونة في المجتمع، من أجل مقاطعة قضية معينة أو أية مسألة أخرى، هي من ضمن هذه الأمور اللاأخلاقية في العمل الصحفي.

٣ـ دور مصادر القوة والثروة في إيصال الخبر

إن بإمكان السياسيين والمسؤولين الذين يتعاملون مع الصحفيين استغلال مناصبهم لسد احتياجات الصحافيين الشخصية أو المؤسساتية، انطلاقاً من كونهم مصادر للمعلومات؛ إذ يسعون دائماً ـ هم ومكاتب العلاقات العامة التابعة لهم ـ إلى العمل على دفع الأخبار بالاتجاه الذي تؤثر فيه على الرأي العام. وهذه الاتصالات لا تقرب الكاتب إلى مصدر الأخبار بشكل قوي جداً، بل تخلق نوعاً من التعايش المشبوه، الذي سرعان ما يؤدي إلى إلغاء استقلالية الصحفيين.

ويرى البعض أن تعاون السياسيين مع المصادر الخبرية يسمح للصحفيين بأن يكون لديهم اهتمام خاص بآراء مَنْ هم على رأس السلطة، كما أن أفضل مسألة للناس أيضاً هي هذه الآراء والأفكار. ومن جهة أخرى فإن التعاون بين الصحفي والمصدر الخبري لا يؤدي إلى السيطرة على الصحفي.

ومع ذلك مازال من الواجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار مسألة مهمة وأساسية بشأن سلطة المصدر الخبري والتقارير، وهي أن المصادر الخبرية ـ وعلى الرغم من أنه قد لا

تكون بيدها سلطة اتخاذ القرار بشأن الأخبار ـ يمكن أن تجعل الرؤية التي صدر عنها الخبر تحت دائرة نفوذها وسيطرتها. والخطر الآخر الذي يواجهه الصحفيون المحترفون في هذا المجال يتمثل في أنهم لولم يخضعوا لسلطة ونفوذ أحد المصادر، بما فيهم أصحاب النفوذ والسياسيين، فمن الممكن أن ينسجموا مع قيم المصدر الخبري ورؤيته، من خلال الاتصالات المتكررة وبالتدريج شيئاً فشيئاً، إلى أن يبدو المصدر والصحفي وكأنهما متحالفان حقيقيان. كما أن المراسلين والصحفيين غير المحترفين والهواة هم بدورهم ليسوا في مأمن من خطر السيطرة عليهم من قبل المصادر الخبرية. على الرغم من أننا نجد أن الصحفي الهاوي أقل تقييداً وتحديداً من المحترف أثناء طرحه لأسئلته، وذلك من خلال المقارنة بينهما، فإن عدم امتلاكه المعرفة الكافية بالمصدر، وبالموضوع الخبري أيضاً، يمكن أن يتسبب بإيجاد وضع يتمكن من خلاله المصدر أن يستغل عدم خبرة الصحفي والمراسل، وأن يتحكم بالأخبار(٤٤).

كما يتمتع الصحفيون المتنفذون سياسياً بميزة مهمة أخرى، تمنحهم القدرة على أداء واجباتهم بشكل أسهل، فهم يحصلون على أية وثيقة أو خبر أو تقرير قبل نشره بشكل رسمي وعلني.

٤ـ عدم اشتغال الصحفيين في الصحافة

مما لاشك فيه أن الصحافة ـ كباقي المجالات الأخرى ـ بحاجة إلى المتخصصين والخبراء الخاصين بها، ولكن المؤسف أن الإحصائيات تشير إلى أن الكثير من الجامعيين من قسم الصحافة في إيران، وبعد إكمالهم لدراستهم، لا يعملون في مجال اختصاصهم. وفي المقابل فإن أفراداً غير متخصصين يدخلون الحقل الصحفي، ويمارسون أعمالاً صحفية. وطبقاً لإحدى الإحصائيات فإن عدد الخريجين من قسم الصحافة في جامعات البلاد منذ عام ١٩٦٥ ـ ١٩٩٤م بلغ حوالي ٩٠٠ طالب. ولكن في عام ١٩٩٤ لم يعمل حوالي٩٣٪ منهم في الصحافة(٤٥)، والحقيقة أن السبب في هذا الأمر يعود إلى عدم ملائمة المواد الدراسية لقسم الصحافة مع متطلبات الظروف الاجتماعية للبلاد؛ أو أن العمل في الصحافة لا يناسبهم من الناحية الاقتصادية. وعلى أية حال لابد من اتخاذ خطوات جادة في هذا المجال، والعمل على حل هذه المعضلة(٤٦).

٥ـ نشر الخبر بمصدر مجهول

إن من آثار ونتائج التبعية لمراكز القوة والثروة وجود نوع من التوافق الضمني بين الإعلاميين والصحفيين وبين السياسيين ومراكز القوة والثروة، مبنيٌ على أساس القيام بنشر الأخبار السرية ـ ومن الدرجة الأولى ـ بمصدر مجهول. وهذا الإجراء المتمثل بمنع الكشف عن المصدر هو من إحدى آليات القوة التي تمتلك سلطة نظام اللوبي. وإذا كان من المقرر أن يذكر الخبر مع المصدر المحدد فإن الكثير من أصحاب النفوذ والثروة غير مستعدين لجعل الأخبار السرية تحت تصرف الصحفيين والمراسلين. وبعبارة أخرى: إن ذكر اسم المصدر الخبري سيؤدي إلى امتناعهم عن الكشف عن المعلومات اللاحقة. وبناء على ذلك فإن الصحفي سيتمكن من الحصول على المعلومات الجديدة والسرية من هؤلاء الأفراد بشكل أيسر من خلال الإبقاء على خفاء اسم المصدر الخبري.

ومن إحدى النتائج السريعة التي نستخلصها من قانون «عدم الإسناد»، هو أن الصحفيين المتنفذين سياسياً (اللوبي) يستخدمون عبارات عامة لا تكشف عن مصادرهم الخبرية لدى قيامهم بنقل أخبارهم وتقاريرهم؛ وهي العبارات التي تتعمد إخفاء المصادر الخبرية، من قبيل «الوزراء»، «المصادر المقربة من رئيس الوزراء»، «أعضاء مجلس العموم»، «مصدر موثوق»، «المصادر المقرَّبة»، «المصادر الخبرية»، وعادة ما يقوم الصحفيون بنشر إشاعة معينة على أنها حقيقة، مستغلين هذه العبارات المتداولة لزيادة أهمية مصدر الخبر. ومن الطبيعي أنه عندما لا يذكر أي شيء عن مصدر الخبر أو التقرير فإن معرفة صحة الخبر والتقرير يصبح أمراً غير ممكن التحقيق[٤٧].

٦ـ استخدام الخدعة في الحصول على المعلومات

مما يدعو للأسف أن اللجوء إلى استخدام الخدعة وإلقاء الطُعْم والتحايل، والتي تعد من الأساليب القديمة والمتعلقة بالصحف العامية أو الشعبية الساذجة، مازال مستخدماً ومتبعاً بشكل أو آخر في الصحف، ومن قبل الصحفيين؛ بهدف استقطاب المخاطب. وعلى سبيل المثال: يقوم الصحفي متنكّراً بملابس شخص مدمن على المخدرات أو بائع لها وبإظهار نفسه على أنه مدمن أو بائع، وبهذا الأسلوب يحصل على المعلومات التي يحتاج إليها. وأحياناً يدخل إلى دائرة الحياة الخاصة للأفراد بهذا الأسلوب أو بغيره، ويقوم بجمع

المعلومات التي تهمّه، ومن ثم يستخدم هذه المعلومات ضد الفرد المذكور في الوقت المناسب. إن استخدام هذه الطريقة في المسائل الاجتماعية، والقضايا السياسية، والأمنية، وفي أثناء الانتخابات، والحصول على المعلومات بشكل سري من الأفراد، واستغلالها ضدهم، هي منهج شائع في مجتمعنا بين الصحفيين والمراسلين. ولكن استخدام هذه الطريقة مع العدو يعدّ أمراً طبيعياً؛ ذلك أن الحصول على المعلومات السرية منه أمر يستحق التقدير. ولكن هل أن الحصول على المعلومات داخل مجتمع ديموقراطي يمكن أن يصبح سبباً مقنعاً يجيز الدخول إلى دائرة الحياة الخاصة بالأفراد؟

٧ـ سرقة النتاجات العلمية

من إحدى أهم المسؤوليات الصحفية المحافظة على حقوق الأفراد وممتلكاتهم المعنوية واحترامها. ولكن للأسف نجد أن الخطر الذي يهدد الكثير من الصحفيين، والمراسلين، والمحلّلين، وبخاصة الكتّاب، هو مسألة سرقة المؤلفات والنتاجات العلمية للآخرين. واستناداً إلى قانون العمل الصحفي وأخلاقه المهنية يجب على الصحفي، والمراسل، والكاتب، والإعلامي، وغيرهم، احترام حقوق الملكية المعنوية للأفراد. فالمقالة التي تنشر في إحدى الصحف هي ملك لصاحبها، ولا يملك غيره الحق في الادعاء بها. وهذا العمل ـ فضلاً عن كونه نوعاً من سوء الخلق المهني ـ يصنف ـ طبقاً للقانون ـ على أنه جريمة، ولا يملك الصحفي الحق في نقل التقرير، أو التحليل، والمقالة، والصور، وغيرها، ونشرها باسمه.

٨ ـ إلحاق الأذى والضرر

على الرغم من أن الصحفيين والمراسلين والمصورين لا يسمح لهم من الناحية الأخلاقية بإلحاق الأذى والضرر بالأفراد، أو تخويفهم وإرعابهم، ومتابعتهم المستمرة من أجل الحصول على المعلومات أو الصور التي هم بحاجة إليها، إلا أن هذا الأسلوب غير اللائق معمول به بين أوساط الكثير من الإعلاميين، فهم يلتقطون الصور عادة للأماكن الخاصة، بدون استحصال موافقة الأفراد على ذلك، وبهذا الشكل يتلاعبون بمقدرات الأفراد ومكانتهم، ويتسببون بإزعاجهم وإيذائهم. أو نجد أحياناً أن بعض الأفراد

يتعرضون دائماً لملاحقة ومتابعة الإعلاميين والمراسلين والصحفيين؛ لكي يحصلوا بهذا الأسلوب على بعض المعلومات الخاصة منهم. وبهذا الشكل يتعرض هؤلاء الأفراد إلى بعض المضايقات من هذا القبيل.

٩ـ سوء استغلال ملفات الجرائم الجنسية

سوء استغلال الأفراد واستخدامهم كأدوات هو عمل غير أخلاقي في جميع الأحوال ومهما كانت الظروف. ولا يجوز للصحفيين والصحافة إساءة استغلال الأفراد، وبخاصة النساء، والأطفال، والشباب تحت سن السادسة عشرة، ممن لهم ملفات تتعلق بالجرائم الجنسية، سواءٌ كانوا من الضحايا أم الشهود. وحتى لو لم يكن هذا العمل عملاً غير قانوني، فإن انتشار أسماء وصور الأفراد، وبخاصة النساء المذنبات وغيرهنّ، أمر مخالف للأخلاق، والعفاف، والمصلحة العامة في المجتمع الديني. وحتى لو لم يمنع قانون الصحافة الأفراد رسمياً عن القيام بهذه الأعمال يجب أيضاً عدم ذكرهم والتعرض لهم بشيء؛ لأن هذا التصرف ليس صحيحاً من الناحية الأخلاقية. وبناء على ذلك يجب على الصحفيين والصحافة عدم ذكر أسماء ضحايا الاعتداءات الجنسية، أو القيام بنشر مواضيع معينة تؤدي بالنتيجة إلى الكشف عن هوية هؤلاء الأفراد، إلا إذا توفرت لديهم المبررات الكافية لهذا الإجراء، أو لم يكن هناك منع قانوني في هذا المجال.

وهذه المعضلة موجودة في الجرائم غير الجنسية أيضاً. ومما يؤسف له أن الصحفيين والمراسلين يُقدِمون على نشر التفاصيل الخاصة عن حياة الأفراد وصورهم، باستخدامهم النساء كأدوات في هذا الأمر؛ بهدف استقطاب القراء. ويعد ذلك ضرراً كبيراً في مجتمع ديني، وممنوعاً من الناحيتين القانونية والأخلاقية.

١٠ـ وسائل التنصت

يلاحظ في كثير من الأحيان أن الصحفيين؛ وبسبب سماجتهم وعنادهم، أو انطلاقاً من حقدهم وتصفية حساباتهم مع الأفراد، أو حتى بسبب مشاعر التنافس، يسعون وراء الحصول على المعلومات، أو القيام بنشرها، مستخدمين وسائل التنصت والتجسس المخفية لتسجيل الأحاديث، بل وحتى المكالمات الهاتفية للأفراد، ويقومون

بنشرها؛ بهدف استغلالها والإساءة لأصحابها. وهذا الأمر غير مقبول أخلاقياً ويعد عملاً سيئاً، ويُنظَر إليه على أنه جريمة؛ بسبب كونه تجاوزاً على الحرمات الخاصة للأفراد.

١١ـ التمييز العنصري والقومي

إن من الأساليب الشائعة بين الصحفيين المحترفين تبني سياسات التمييز العنصري والقومي، وهذا من جملة الأضرار الشائعة التي يعاني منها الصحفيون، فتراهم يدافعون عن قومية معينة أو جنس معين؛ بسبب ميلهم وحبهم لتلك القومية أو الجنس، ويتخذون مواقف سلبية تجاه سائر القوميات الأخرى. كما يجب على الصحافة أن تمتنع عن الاستهزاء أو إظهار التعصب ضد القومية أو العرق، ولون البشرة، والمذهب، والجنس. ولكن للأسف لا تتم مراعاة هذا المبدأ الأخلاقي، ويتم التطاول عليه من قبل الصحفيين والصحافة، وخاصة أثناء الانتخابات؛ بهدف الفوز بالأصوات.

الخلاصة والنتائج

كل ما تقدم يمثل نظرة سريعة لتبيين مكانة الأخلاق في العمل الصحفي، وبعبارة جامعة: إنّ «الأخلاق» عنصر مهم من العناصر المكوِّنة لثقافة أي مجتمع من المجتمعات. وإن للأخلاق مكانة رفيعة جداً في أية مهنة، وبخاصة في مهنة العمل الصحفي. والتمسك بالأخلاق في أي مجتمع من المجتمعات يمثل الحد الأدنى لما يأمله الناس من إخوانهم الذين يعيشون معهم، وسنشير هنا ـ تلخيصاً لما تقدم ـ إلى جملة من النقاط:

١ـ الصحفي والصحافة أحرار في ميولهم واتجاهاتهم السياسية الخاصة، ومدى انحيازهم لمجريات الأحداث. ولكن **أولاً**: لا ينبغي أن يكون ثمن افتعال الأحداث والتأييد العلني لقضية ما على حساب طمس الحقيقة وكتمانها؛ إذ إن هذا الأمر يختلف عن امتلاك ولاء سياسي معين. وثانياً: لابد من الإقرار بوجود التباين بين إبداء الرأي والحدس والظن وبيان الحقيقة. ومن هذه الناحية فإن الصحفيين لا يملكون الحق بكتمان الحقيقة، مهما يكن انتماؤهم السياسي، ولا ينبغي لهم ترجيح انتماءاتهم السياسية على بيان الحقائق في تقاريرهم وكتاباتهم وأقوالهم.

٢ـ تقضي أخلاق العمل الصحفي والمهني بضرورة المحافظة على سمعة الأفراد

وحيثياتهم الخاصة. ولكل فرد الحق في المحافظة على حيثية حياته الخاصة، وحياته العائلية، وصحته، وعلاقاته مع الآخرين. وكل صحيفة تتجاوز على حدود حياته الخاصة بدون موافقته يجب أن تتحمل مسؤولية تصرفها.

٣ـ مراعاة حيثيات الناس ومصالحهم الخاصة مبدأ أساسي وأمر ضروري. وفي حالة تصادم هذا المبدأ مع الحدود الاعتبارية الخاصة للأفراد يتم تقديم المصلحة العامة على الخاصة تحت ظروف خاصة، من أجل المحافظة على المصلحة العامة، ومع المحافظة على حرمة الأفراد.

٤ـ تقضي الأخلاق الاجتماعية بعدم نشر المواضيع غير الصحيحة والمضللة والمحرَّفة، أو الصور المخالفة للعفاف العام في الصحف والإصدارات الأخرى.

٥ـ متى ما اتضح بأنه تم نشر خطأ فاحش، أو جملة مضلِّلة، أو خبر محرَّف، من قبل صحفي أو مراسل بشكل غير متعمد في إحدى الصحف فإن الخلق الصحفي يقضي بالمسارعة إلى تصحيح هذا الخطأ وبشكل صريح وواضح، وأن يتم نشر اعتذار عن هذا الخطأ في أقرب وقت مناسب. ويجب أن يمتلك الأفراد والمؤسسات الفرصة الكافية للإجابة على موارد الخطأ في حالة تقديم طلب معقول بهذا الخصوص. وبناء على ذلك فإن حق الإجابة على تساؤلات المخاطبين واجبٌ أخلاقيٌّ على الصحفي.

٦ـ وفي ما يتعلق بالحوادث الجنائية يجب أن لا يقوم الإعلامي أو الصحفي أو المراسل بنشر أسماء الأفراد ذوي العلاقة بالجناية وصورهم، قبل أن تكتسب القضية درجة الحكم القطعي. كما يجب أيضاً عدم نشر أسماء ضحايا الاعتداء الجنسي، أو القيام بنشر كل ما يؤدي إلى الكشف عن هوية الأفراد، إلا إذا توفرت لديه المبررات والدواعي الكافية لذلك، أو لم يكن هناك مانعٌ أخلاقيٌّ أو قانونيٌّ.

٧ـ يجب على الصحفيين عدم السعي وراء الحصول على معلومات معينة، أو نشرها، باستخدام وسائل التنصت السرية، أو عن طريق سرقة المكالمات الهاتفية الخاصة للأفراد، وتسجيلها ونشرها. ومن هنا يجب على الصحفي أن يتخذ موقفاً سريعاً، ويقول: أنا صحفيٌّ، ولا ينبغي لي أن أعمل كالجاسوس أو المخبر السري.

٨ ـ من واجبات الصحفي الأخرى المحافظة على سرية مصادر المعلومات؛ إذ يجب على الصحفي من الناحية الأخلاقية المحافظة على مصادر معلوماته السرية.

٩. الالتفات إلى أن أخذ الاعتراف عن طريق الضغط والإكراه من قبل الصحفي والإعلامي أمر ممنوع، إلا إذا كان ذلك ضرورياً للمجتمع.

١٠. الامتناع عن ممارسة منهج الإعلام العنصري والقومي والطائفي والجنسي، أو الكشف عن الحالة النفسية للأفراد.

١١. الامتناع عن نشر الصور الملفّقة والمفبركة، بدلاً من الصور الموثّقة، وتحريف أقوال الأفراد، أو إلصاق ما هو مشين بهم في الصحف.

١٢. الالتزام والتمسك بالمبادئ الأخلاقية الإنسانية، التي من الضروري مراعاتها في الوسائل الإعلامية؛ من قبيل: الصدق، والإنصاف، وخدمة المصلحة العامة، واحترام أسرار المهنة، وغيرها.

١٣. احترام حقوق الإنسان الأساسية، من قبيل: الابتعاد عن الافتراء، واحترام حيثية الأفراد الخاصة، والدفاع عن حرية الصحافة وحرية التعبير.

١٤. انطلاقاً من كون الصحفيين يمثلون المصدر الأساسي للمعلومات فإن إيجاد أجواء الانسجام العام في المجتمع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهم. والمؤمل أن تتم السيطرة على المناخ السياسي من قبل الصحفيين بالنيابة عن المواطنين، وأن يراقبوا سوء الاستغلال الذي يرتكبه أصحاب السلطة والنفوذ.

١٥. من ضمن المسؤوليات الأخلاقية المهمة جداً للصحفي الاهتمام بالتوعية العامة، وبتوفر حرية الصحافة، والشرط الأساسي للنشاط الصحفي يتمثل في تبيين الحقيقة من قبل الصحفي، واحترام حيثية الأفراد وحياتهم الخاصة.

١٦. يتمثل سر النجاح بالنسبة للصحفي والمراسل في إقامته علاقات حميمة وودية مع مخاطبيه، وكسب ثقتهم وآرائهم. والصحفي المحترف والمهني يجب أن يستثمر هذه الطرق والأساليب للحصول على المعلومات وتقديم التقارير الصحفية.

الهوامش

(١) خليل الجر، فرهنگ لاروس ١: ٩٣٢، (طهران، دار نشر أمير كبير، ١٣٦٣).

(٢) كاظم معتمد نجاد، أصول أخلاق روزنامه نگارى:٣٥،مجلة (رسانه٦٦)، صيف ١٣٨٥.

(٣) الملا مهدي النراقي، جامع السعادات ٢٢: ١، تصحيح محمد رضا المظفر (قم، إسماعيليان، ١٣٨٣).

(٤) محمد تقي مصباح، أخلاق در قرآن ٢٥: ١، تحقيق وتعليق: محمد حسين إسكندري (قم، دار نشر انتشارات إسلامي، ١٣٧٦).

(٥) عبد الله جوادي الآملي، تفسير موضوعي قرآن كريم، مبادي أخلاق در قرآن: ٧٧، (قم، إسراء، بي تا).

(٦) سيد فريد القاسمي، روزنامه نگـــارى حرفه اى (مجموعة مقالات): ١٢، (طهران، مركز الدراسات والأبحاث الإعلامية، ١٣٧٨).

(٧) المصدر نفسه: ٢٠١.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر السابق نفسه.

(١٠) حسن نمك دوست الطهراني، (أخلاق حرفه اى، حريم خصوصي وحق دسترسي به اطلاعات)، مجلة (رسانة ٦٦): ١٩٩، صيف ١٣٨٥).

(١١) منوچهر فرهنگ، فرهنگ بزرگ اقتصادي (المعجم الاقتصادي الكبير): ٦٦٨، (طهران، البرز، ١٣٧١).

(١٢) مجموعه مقالات هم انديشي بررسي مسائل ومشكلات زنان، أولويتها وروي كردها ١: ١٠ ـ ١٢، مقالة محسن ثدير، اشتغال زنان از منظر إسلام وغرب، نقلاً عن: راهنماى آموزشى إقدام محلى تغيير جهانى، مركز ديوان رئاسة الجمهورية بمساعدة اليونيسيف.

(١٣) مرتضى قره باغيان، فرهنگ اقتصاد وبازرگانى (المعجم الاقتصادي والتجاري): ٢٢٥، (طهران، مؤسسة رسا الثقافية، بي تا).

(١٤) غلام عباس توسلي، جامعه شناسي كار وشغل (دراسة مجتمع العمل والمشاغل): ١٠ ـ ١١.

(١٥) منوچهر فرهنگ، المصدر السابق ٢: ٢٤.

(١٦) سيد فريد القاسمي،المصدر نفسه: ١٦

M.v. Kamath, So you want to be a Journalist? , in:Professional Journalism, new Dehli: WiKAS Publishing HOUSE Pvt LTD, 1988 , p. 1-7.

(١٧) جي. إي ادوارد ستيفن، مباني فلسفي أخلاق جهانى روزنامه نگارى (الأسس الفلسفية لأخلاق العمل الصحفي في العالم)، ترجمه إلى الفارسية پيروز ايزدي، مجلة (رسانه ٦٦): ١٤٦،(صيف ١٣٨٥).

(١٨) Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1: London & New York: Routledge (1998): The Ethics of Journalism.

(١٩) جي إي إدوارد ستيفن، المصدر نفسه: ١٤.

(٢٠) المصدر نفسه: ١٥.

(٢١) Routledge Encyclopedia of Philosophy. Op. cit .

(٢٢) عبد الله جوادي الآملي، المصدر نفسه: ١٤٣.

(٢٣) أبو الفضل جعفري نژاد، بررسي برخي از حيطه هاى أخلاق حرفه اى ورسانه، مجلة (رسانه ٦٦): ٨٣.

(٢٤) النوري، مستدرك الوسائل ٢: ٨٣، (بيروت، آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٨).

(٢٥) محسن فيض الكاشاني، المحجة البيضاء في إحياء الإحياء ٤: ١٢١، (طهران، دار نهضت زنان، ١٣٦١).

(٢٦) المصدر نفسه: ١٢٢.

(٢٧) deception.

(٢٨) Routledge Encyclopedia of Philosophy , Op. cit .

(٢٩) سيد فريد القاسمي، المصدر نفسه: ٥٤.

(٣٠) Routledge Encyclopedia of Philosophy, Op. cit .

(٣١) Ibid .

(٣٢) إيران دخت ١٧: ١٣.

(٣٣) راجع في هذا المجال: فاطمة محبي، آسيب شناسي اجتماعي زنان ـ فرار أز خانه، كتاب زنان ١٥: ٦٦، (ربيع، ١٣٨١).

(٣٤) جان ام كالينز، استراتژى بزرگ: ٤٧٨، ترجمة: كورش بابندي (طهران، مكتب دراسات وزارة الخارجية، ١٣٧٠).

(٣٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٣٢: ٦١٧، الرواية ٤٨٣، ب ١٢.

(٣٦) راجع: لويس معلوف، قاموس المنجد، مادة «خدع» (بيروت، الكاثوليكية، ١٩٠٨).

(٣٧) Routledge Encyclopedia of Philosophy, Op. cit.

(٣٨) Ibid .

(٣٩) راجع في هذا المجال: يونس شكر خواه، خبر ٩: ١٢٥ـ ١٢٨، (طهران، مكتب الدراسات والتطوير الإعلامي، ١٣٨٥).

(٤٠) راجع: المصدر السابق نفسه.

(٤١) سالي آدمز ووينفورد هيكس، آداب مصاحبة مطبوعاتي (آداب الحديث الصحفي): ٢٥٦ ترجمة: سيد محمد فكور (طهران، مكتب الدراسات وتطوير الوسائل الإعلامية، ١٣٨٥).

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) سيد فريد القاسمي، المصدر نفسه: ٣٩.

(٤٤) المصدر نفسه: ٣٧.

(٤٥) إطلالة على دراسة الصحافة في إيران: ١٤، مجلة (رسانه ٢)، (صيف ١٣٦٩).

(٤٦) راجع: محمد فولادي ومحمد عزيز بختياري، عوامل تضعيف خود باوري فرهنگی، مجلة معرفت ٣١، للشهرين (آذر ودي ١٣٧٨).

(٤٧) المصدر نفسه: ٤٠ ـ ٤١، نقلاً عن: Negring Ralph: Politics, And the Mass Media in Britain.

التديّن والأخلاق المعاصرة

دراسة في العلاقة بين التعبّد واستقلال العمل الأخلاقي

أ. فاطمة سادات موسوي (*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدمة

يعتبر العصر الحديث فترة استعلاء العقل البشري المستقل، بحيث إنه ضيّق المجال على غيره من المراجع، ففي هذه الفترة ترقى عقل الإنسان من كونه مراقباً وكاشفاً للوجود إلى كونه صانعاً ومؤسساً في العالم الخارجي.

وكانت الأخلاق من المجالات التي تغيرت بتأثير الحداثة، ويمكن مشاهدة ذروة النزعة الإنسانية في الأخلاق المعاصرة المستقاة من النظريات الأخلاقية لـ «كانت»، ففي هذا المذهب الذي يُعدُّ من المذاهب الأخلاقية المهمة في الفترة المعاصرة خرجت الأخلاق من سلطة التوجهات الأخرى، حتى الدين. وإنما يتحقق العمل الأخلاقي إذا كان عامله قد اعتبر أخلاقياً بدون تأثير وسيطرة العوامل الخارجية؛ وعليه فالإنسان إنما يعتبر العامل أخلاقياً اذا كان إرادته نابعة من عقله الخالص، ولم يلحظ أياً من العوامل الداخلية والخارجية، ما عدا العقل أو الوجدان. وبالتالي فلكي يكون الإنسان أخلاقياً في المعرفة، وحتى في الدوافع، فلابد أن يتجرد من جميع المؤثّرات، حتى الدين. وعليه فإنه يرفض الأخلاق الدينية، سواء على المستوى المعرفي (نظرية الأمر الإلهي) أم على مستوى الدافعية.

وصحيح أنّ مقتضى نظرية «كانت» عدم تدخل الدين في الأخلاق، إلاّ أنّه جعلها في منزلة خاصة. فالدين بحسب هذه النظرية يستند إلى الاعتقاد الأخلاقي الأصيل، وبناء على ذلك فإنّ الدين من وجهة نظر «كانت» مسألة ذاتية تعتمد على الخصال الأخلاقية

(*) باحثة في فلسفة الدين والأخلاق.

التي تبنى دائماً على العقل المحض؛ بهدف الحفاظ على كليتها وجامعيتها[١]. ففي فلسفة «كانت» تتبع ضرورة الدين من العقل العملي، وذلك أيضاً بهدف تكميل الأخلاق؛ لأنّ الدين عندما يُضاف إلى الأخلاق فإنّ الإنسان يطمح أن يصل يوماً إلى السعادة بمقدار الجهد الذي بذله لجبران نقصه وعدم كماله. وقد بيّن «كانت» في نقده للعقل العملي المنزلة الخاصة للدين والله والإيمان، ذلك الإيمان الناشئ من العقل العملي، أي الإيمان العقلي أو الإيمان الأخلاقي. وكما يقول كابلستون فإنّ الدين الحقيقي من وجهة نظر «كانت» هو عبارة عن الاعتقاد بأنّ الله بصفته المشرّع الأول لابُدّ أن تُرعى حرمته في جميع الواجبات، إلاّ أنّ الاعتقاد بجعل الحرمة لله يعني طاعة القانون الأخلاقي والعمل بالواجب لا أكثر.

إلاّ أن كثيراً من الفلاسفة الذين تأثروا بـ «كانت» في حياته لم يقبلوا فلسفته بعد وفاته، ولم يُقبلوا على دراسة أبحاث العقل العملي كما ينبغي، والذي جلب انتباههم هو إمكان تطوير آرائه في المثالية، ومن ثم النزعة الإنسانية الدنيوية الشديدة. كما أن آراء بعض الفلاسفة، أمثال: فيورباخ، وماركس، وفرويد، القائلة بأنّ الاعتقادات الدينية انعكاس للإفلاس الذهني للإنسان، متأثرة من فلسفة الدين عند «كانت»[٢]. وفي هذه الأجواء العلمانية يعتقد أغلب المفكرين الغربيين أنّ العلمنة ستؤدي في النهاية إلى إلغاء الدين، ورفع شعار «موت الرب» من قبل بعض الأشخاص، أمثال: «نيتشه»، ويتنبّأ أمثال فرويد وباخ وماركس بالانهيار التام للمبادئ الدينية[٣]، وفي الحقيقة فإن الاستقلال بذلك المعنى الخاص ـ الذي شكّل أساس الأخلاق الحديثة ـ ظهر بعنوان انتفاضة وثورة في مقابل المرجعية الدينية، أي إنّ البشرية تسعى لتعيين قوانينها بنفسها.

ولهذا فقد نُحّي الدين جانباً وضعفت محوريته[٤]، وبملاحظة المباني الخاصة للحداثة فإنّ المميزات الأساسية للإنسان المعاصر هي رفض التعبد، والمطالبة بالبرهان، وإلغاء المرجعيات التقليدية، والتي تعارض بصراحة التدين التقليدي[٥].

كان ادعاء «كانت» تحديد العقل، وبالتالي فسح المجال للدين، والحقيقة أنه جعل الدين في حدود ذلك العقل الذي قيّده من قبل، وانسحبت سعة النقد إلى حدود الديانة. لقد وسعت آراء «كانت» عن الله والدين الفاصلة بين الدين والإنسان إلى أعلى مراتبها، وأدت إلى حذف الدين من كافة شؤون الحياة الاجتماعية والشخصية للإنسان

وأضفى صبغة فلسفية على الفكر العلماني، وقوّى أسسه. إنّ فلسفة «كانت» مرحلة من الفلسفة يضطر الذهن الإنساني فيها لأول مرّة لتحمّل عبء المعرفة والأخلاق أيضاً. تبدأ الفلسفة في القرن الثامن عشر، ولا سيما عند «كانت»، بالإنسان، ثم التفكير في الله بصفته أحد مفاهيم العقل الإنساني، وفي الحقيقة فإن فكرة الله بصفته مفهوماً له ما بإزاء خارجي وعيني قد نسخت[٦]، حتى أنّ بعضهم أنكر الله عن طريق الاستقلال الإنساني، ومن هؤلاء جيمز راجلز[٧]، فإنّه اعتبر حفظ الاستقلال الإنساني ضروري للقيمة الأخلاقية للعمل، وبهذا المعنى يراه مضاداً لاتّباع الإرادة الإلهية، ويعتقد أنّ المؤمنين يقضون على استقلالهم بعشقهم لله، وبالتالي فأعمالهم غير أخلاقية[٨]، ويعتبر الدين أخلاقاً لا قيمة لها.

برهان راجلز (١٩٨١م)

الأساس لبرهان راجلز على نفي وجود الله هو التعارض ـ كما يراه ـ بين القيام بدور العبد مع دور العامل بالأوامر الأخلاقية في نفس الوقت، ودليله على ذلك أنه عندما يحصل تعارض بين الأدوار المختلفة للإنسان فإنّ لدور الطاعة لله أولوية على أي دور آخر.

ردود الفعل المختلفة على برهان راجلز

١ـ الاستقلال الإنساني مرتبط بالإرادة الإلهية

إذا كان الله قد أذِن لنا بأن نعمل في حياتنا بما تمليه علينا إرادتنا فهل أمرنا بالعيش إلاّ بما يوافق وجداننا؟ وحينئذ لا يوجد أي تناف بين طاعتنا لله وهويتنا بمعنى العوامل الأخلاقية؛ لأنّ الله قد جعلنا أحراراً لكي نُسيّر حياتنا بأنفسنا[٩]. وعليه فالله هو الذي أراد أن يراعي الإنسان وجدانه في أفعاله وتصرفاته. وفي الحقيقة هو الذي أراد أن يكون الإنسان مستقلاً، ولم يفرض عليه أمراً آخر، بحيث يكون مضطراً على طاعة ذلك الدستور، مما يخل باستقلاله.

والجواب الذي يمكن ذكره في الدفاع عن برهان راجلز إزاء هذا الاعتراض أنّه حتى لو فرضنا أنّ الله لم يأمرنا بشيء في العالم الفعلي، وهذا طبعاً يخالف الفهم الديني الأصيل، لكنّ الله إذا أراد منّا نحن البشر أن نكون عباداً له فيجب علينا طاعته، ولما

كان هذا الاحتمال موجوداً ومعقولاً أيضاً فإنّ الإشكال باقٍ على قوته[١٠].

وعليه فلو لم يأمر بما يخالف الوجدان فإن الدين بقي معارضاً للأخلاق أيضاً؛ لأن الأعمال تعكس العوامل الأخلاقية والملاحظات الأخلاقية المستقلة، مع أن المؤمنين يتخلّون عن استقلالهم لحساب الطاعة العمياء[١١].

٢ـ الوجدان المشوّه مرشد لا يوثق به

الناس عصاة، وبالتالي فإنّ وجدانهم مشوّه، ولهذا فالوجدان المشوّه لا يصلح أن يكون مرشداً يُعتمد عليه. ولذلك فما يتصور ـ أحياناً ـ أنّه قيام بالواجب ليس سوى بحثٍ عن القدرة وتكبُّرٍ، ولهذا السبب لا يمكننا الاعتماد على حكمه.

إذاً يجب علينا الثقة بالله، والقيام بما يأمرنا به. وفي هذه الحالة فقط نتمكن من الوثوق بصحة ما قمنا به[١٢]. وبالتالي إذا أردنا العمل بواجبنا وجب أن نطيع الأوامر الإلهية. وهذه نظرية كان لها مدافعون عنها بين الإلهيين، إلاّ أنّ هذه النظرية الأغوسطينية تعاني من عدم انسجام أساسي، فقد قيل: إننا لا نستطيع التمييز بين ما هو صحيح وما هو خطأ؛ لأنّ حكمنا مخدوش، لكن كيف يمكننا أن نُدرِك الخدشة في حكمنا؟ وهنا لابد من الاطلاع على أمرين:

١. إنّ بعض الأعمال تُتوقع منّا أخلاقياً.

٢. إنّ حكمنا لا يبيّن أن هذه الأعمال تتوقع منّا وفقاً لهذه النظرية؛ فإنّ المورد الأول وهو بالضبط ذلك الأمر الذي لا نتمكن من المعرفة به، ولهذا يقترح، بسبب عدم معرفتنا بالمورد الأول، وعليه يمكن اعتباره ثمرة لإلهام الله تعالى. لكنْ حتى على تقدير التغاضي عن المشكلات العملية حول التمايز الحقيقي بين الإلهام الواقعي والإلهام الكاذب لا تزال هناك مشكلة، وهي: إذا علمنا أن الله (الموجود الذي نفترض أنّه الله) يتوقع منّا القيام بعمل معين فهذا العمل يعتبر صحيحاً أخلاقياً، إذاً لدينا على الأقل حكم أخلاقي من قبلنا، وهو أن ما يتوقعه منّا ذلك الموجود فهو صحيح أخلاقياً. وعليه فمن المحال أن ندعي أن لدينا معرفة أخلاقية، وكلها ـ مع ذلك ـ إلهام إلهي[١٣].

والجواب في الحقيقة مبني على صفة خيرية الله، بأن نقول: إن الله موجود كله خير، وبناء على ذلك فما يأمر به حق، وهذه معرفة أخلاقية؛ لأنّ عقل الإنسان يقضي أنّه

لو فرض وجود إله فلابد أن يكون كله خير، إلاّ أنّه يبدو جواباً غير مقنع لهذا الاعتراض؛ لأنّ الاعتراض لا يتحدث عن مسألة أننا ليس لدينا أية معرفة أخلاقية بوجه، بل محل الاعتراض أنّه من أيِّ مصدر يجب أن نؤيد صحة معارفنا الأخلاقية، فهل أنّ الوجدان بمفرده كافٍ في الحكم الأخلاقي أو أن الإنسان يحتاج إلى مصدر آخر غير ذاته.

٣ـ صوت الضمير (الوجدان)

الاعتراض الآخر على برهان راجلز عبارة عن أنّ صوت الضمير هو صوت الله الذي يتحدث مع الناس، سواء فهمه الناس أم لم يفهموه، كانوا معتقدين بالله أم لم يكونوا معتقدين، فإنّ لحاظ هذه المسألة يحلّ التعارض؛ لأنّ الإنسان عندما يطيع وجدانه فإنّه يقوم في نفس الوقت بواجبه ـ طاعة الله ـ بصفته عبداً لله، أي إنّ الإنسان يعمل بواجبه الأخلاقي، ويعمل بواجبه الديني أيضاً.

وما جاء في جواب هذا الاعتراض أنّ هذا الأسلوب ليس مقنعاً؛ إذ يقودنا إلى أن سماع صوت الضمير هو خدعة من الله لا غير، ولهذا فإنّه يلهمنا توهم الاستقلال، مع أنّه يخلق أفكارنا بمهارة. وفضلاً عن ذلك فإننا نظن بالعمل بما يمليه وجداننا أن أعمالنا صحيحة لا أنها لُقِّنت إلينا بواسطة قدرة عُليا. والحقيقة أنّ ما يذكر خلاف ما يجده الإنسان في ذاته، فإذا كان في سماعنا لصوت الضمير اطلاع إلهي على ما هو الصحيح فلا موجب إطلاقاً لأن نكتم تلك الحقيقة عن أنفسنا، وبالتالي فإنّ مفهوم «الله يطلعنا» يمكن حذفه ببساطة[١٤]. والمطلب الذي يبدو للذهن أن الاستقلال الذي يلقى إلينا إذا كان استقلالاً في الاختيار فإنّ خداع الله سيزول، ولا نستطيع إلغاء مفهوم «الله يطلعنا»، وعليه فإنّ الله يُطلعنا على الصحيح، ونحن مخيرون في تطبيق تلك المعرفة؛ أما إذا كان الاستقلال في مرحلة الوضع، أي أنّ الله يُلهمنا أننا مستقلون في وضع القانون الأخلاقي، فإنّ الجواب المذكور صحيح، وإنّ برهان راجلز ناظر إلى الاستقلال في مرحلة الوضع؛ لأنّ العامل هو العامل الذي يضع القانون الأخلاقي.

٤ـ عدم التلازم بين وجود الله ووجوب عبادته

وأخيراً اعتُرض بأنّ هناك تفاوتاً بين مسألة موجود يستحق العبادة ومسألة أننا يجب

أن نعبده أو لا ، فيمكن أن يكون هناك موجود يستحق العبادة ، ومع ذلك لا يجب علينا أن نعبده؛ لأنّ ذلك يتداخل مع حياتنا بصفتنا عوالم أخلاقية. ولهذا فإنّ الله المستحق للعبادة ربما يكون موجوداً ، وحينئذ يجب علينا عشقه واحترامه وتعظيمه ، لكن لا نعبده بالمعنى الكامل للعبادة. وعليه سيكون هذا البرهان سفسطياً ، من حيث إنّ مجرّد وجود الموجود المستحق للعبادة لا يتنافى مع استقلال العامل الأخلاقي ، بل لزوم عبادته هو الذي ينافي استقلال العامل الأخلاقي. ويتكفل هذا الإشكال نفي الضرورة التي أثبتها راجلز لعبادة الله ، وادعى أنّه ربما يكون الله موجوداً لكنّه لا يُعبد ، إلاّ أنّ هذا الاعتراض لا أثر له؛ لأنّه لا توجد ظروف لا يُعبد الله فيها. إذا كان الله مستحق العبادة فلابُدّ أن يعبد مطلقاً ، وإلا سوف يبقى مفهوم الموجود المستحق للعبادة بلا مصداق[١٥].

٥ـ القيام بالواجب الأخلاقي يساوي القيام بالواجب الإلهي

الأمر الذي يستند إليه العباد لله في هذه المسألة هو خيرية الله المطلقة. فإنّ هؤلاء لما كانوا يعتقدون أن الله خير مطلق ، فلا يأمر إلاّ بالحق. ويعترف راجلز بمسألة أنّ الله كله خير ، بصفتها حقيقة ضرورية ، أي إنّ الله لا يتوقع منّا إلاّ فعل الحق[١٦]. ولذلك فإنّ راجلز يقبل بالعبارة التالية : إنما يكون الموجود إلهاً بالضرورة إذا كان كله خيراً[١٧]. ولهذا فإنّ كلّ ما لا يتقبله العالم الأخلاقي المستقل ليس بأمر إلهي؛ لأنّ الله بناءً على كونه خيراً محضاً إنما يأمر بالحق لا غير. ويرى راجلز أنّ هذه الرؤية سوء تفاهم حول المسألة ، ومما يذكر في الدافع عن ذلك الملاحظات التالية:

١ـ لا يمكننا أن نصدّق بموجود على أنّه الله إلاّ أن تثبت خيريته المطلقة لنا ، ولهذا فإذا كان خيراً محضاً فإننا نقبله بصفته إلهاً ، وعليه فالتصديق بكونه إلهاً منوطاً بالتصديق بخيريته المطلقة. ومن جهة أخرى فإنّ خيريته المطلقة لا تتبين لنا إلاّ عندما نعرف أوامره بالنسبة لنا ، فإذا كانت أوامره حقاً فهو خير محض ، وبالتالي فهو الله. وبهذا النحو يتضح أنّ حكمنا على أعمالنا بأنها صحيحة وخاطئة مقدَّمة منطقياً على معرفتنا بموجود هو الله[١٨].

ولهذا يقبل راجلز أنه اذا كان هناك ربٌ فهو خير محض بالضرورة. لكن مع هذا التوضيح المذكور فإنّه لا يعترف بتلك النتيجة التي تستنتج عبادة الله في الأخلاق المعتمدة

على نظرية «كانت».

أما الجواب الذي قُدّم عن هذا الاشكال فعبارة عن أن تلك النظرية التي وضعها راجلز تستلزم الأولوية المعرفية دون الأولوية المنطقية، أي إنّ هذه المسألة تطرح في المقام المعرفي لا غير. وعليه فحكمنا مقدّم على معرفتنا بموجود هو الله، لكن هذه العلاقة بالعكس منطقياً، بحيث إن المشكلة التي يطرحها راجلز لا تؤثر على مسألتنا، ولهذا يمكن الاستنتاج أنّ ما لا يقبل العامل الأخلاقي المستقل لا يقع محلاً للأمر الإلهي.

والاعتراض الآخر الذي يمكن طرحه هو أنّ الله بكونه قادراً مطلقاً يمكنه الأمر بأي شيء، ولا يوجد ما يحدِّد إرادته، ولا سيما تمكنه من الإيعاز لفرد بترك دوره بصفته عاملاً أخلاقياً، وبذلك يزول استقلاله الأخلاقي، فإذا كان كذلك صح الاعتقاد بالقضية الآتية:

- إذا أمر الله بترك استقلاله الأخلاقي بالضرورة فعليه يجب على أن يترك استقلاله الأخلاقي.

وعليه فالذين يتبعون نظرية راجلز يريدون أن يثبتوا صدق ادعائهم بالالتفات إلى القدرة المطلقة لله. وهنا يدعي العباد لله أن المسألة ليست أنه يجب أن يترك استقلاله الأخلاقي، وبذلك يستنتج عن طريق رفع التالي: إنّ الله لا يأمر بترك استقلاله الأخلاقي.

وبهذا يُبطل العابد لله هذا الاعتراض عن طريق نظرية في الصفات الإلهية، وهي أنّ صفة قدرة الله تُحدَّد بواسطة خيريته المطلقة[19].

وعليه فالعابد الذي يقبل بنظرية «كانت» حول العمل الأخلاقي لا يواجه إشكالاً منطقياً من هذه الجهة.

٦ـ المواءمة بين الله والعامل الأخلاقي المستقل، مقولة «كوين»

لقد خالف فيليب آل كوين برهان راجلز بقوله بعدم استلزام وجود العامل الأخلاقي المستقل لنفي وجود الله، بل يمكن تصور حالات من إمكان المواءمة بين الله والعامل الأخلاقي المستقل. فاستدل على ذلك بحالتين ممكنتين واقعيتين تُجيزان هكذا مواءمة.

ينكر كوين أن تكون مسألة: إنّ الله والعوامل الأخلاقية المستقلة لا يمكن

المواءمة بينهما قضية صادقة بالضرورة. ولذا يأتي بمثالين نقضيين لإثبات مدّعاه:

١. العالم الذي فيه موجود يستحق العبادة لكنه لا يأمر بأي شيء.

٢. العالم الذي فيه موجود يستحق العبادة ولا يأمر إلا بما يوافق عليه ويرضى به العامل الأخلاقي المستقل.

وعليه فهو يرى في هاتين الحالتين إمكان وجود العباد لله والعالم الأخلاقي المستقل.

ويعترض خان كولتر بأن هناك أدلة تفترض أنّ برهان كوين غير مقنع، ولأجل مناقشة رأي كوين يلاحظ مثاليه النقضيين بحالتي الصدق والكذب، فيقول: إذا فرضنا أنّ هناك موجوداً يستحق العبادة، إلاّ أنّه لا يأمر بأي شيء، فإن هذه النظرية حول الأخلاق في ذلك العالم إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فإن كانت صادقة يعني أنها تصبح مبنى للأخلاق، وحينئذ لا يمكن أن توجد أفعال صحيحة أخلاقاً. إذاً لم يعمل الفرد بأسلوب صحيح أخلاقاً، أو أن أسلوبه غير صحيح أخلاقاً، وبالتالي يبدو من الغريب افتراض عدم وجود عوالم أخلاقية مطلقاً، إذاً لا يوجد أي عامل مستقل أخلاقاً، وإن كانت كل العوامل الأخلاقية مستقلة فالقسم الثاني، وهو كذب هذه النظرية، سيبدو مبهماً، بحيث إنّه ربما كانت العوامل مستقلة أخلاقاً وأن عملها صحيح أخلاقاً، لكن بسبب الإلزام الأخلاقي لا يرتبط بالضرورة مع إرادة الله الذي ندعيه، ولهذا فهو ليس مستحقاً للطاعة بلا قيد أو شرط في هذا العالم، إذاً فإلهنا ليس أهلاً للعبادة.

أما النقض الثاني، أي العالم فيه موجود مستحق يستحق العبادة ويأمر بما يقبله العامل الأخلاقي المستقل فحسب، فهذا ما ندرسه أيضاً في حالتين: إذا فرضنا أنّ هذه النظرية مقبولة في ذلك العالم، وتقع مبنى للأخلاق، وعليه فالعامل المستقل أخلاقاً يمكنه في الحقيقة أن يمتثل ما أمر الله به، ولما كانت هذه النظرية مقبولة للأخلاق فالعامل إنما فعل ما يجب عليه، لكن لا يمكن القول: إنّه قام بعمل صحيح أخلاقاً؛ لأنّ العامل المستقل أخلاقاً لا يمكنه القيام بفعل لأنّ غيره أمره به. ولهذا السبب لا تستطيع العوامل الأخلاقية المستقلة، إذا كانت موجودة، العمل بأسلوب صحيح أخلاقاً على الإطلاق، بحيث يبدو القول بوجود عوامل أخلاقية مستقلة مبهماً. وعليه فلكي يصح القول بوجود العوامل الأخلاقية المستقلة لابد أن تكون هذه النظرية كاذبة. لكن إذا

كانت هذه النظرية كاذبة فالموجود الذي أمر بالأمور المتقدمة ليس أهلاً للطاعة بلا قيد أو شرط، فهو إذاً ليس بالموجود الذي يستحق العبادة. وعليه ففي النقض الثاني إما أن تصبح العوامل المستقلة جميعاً غير أخلاقية أو لا؛ بوجود مَن يستحق العبادة.

ويقول خان كولتر: إن كوين يريد ببيان التفاوت الابتعاد عن قبول عدم الثمرة في النقض الثاني. ويعلن أنّ كوين يحاول البحث عن مخلص له من النتائج غير المطلوبة للنقض الثاني من طريق التمييز بين قبول الإرادة الإلهية بلا قيد أو شرط والقبول المطلق بالادعاء القائل: إنّ بعض الأوامر إرادة الله.

ويقول في توضيح ذلك: إنّ العامل الأخلاقي المستقل يقرر أن الأوامر حقيقية أو لا، ومن جهة فإنّ العابد لله المستقل أخلاقاً حرٌّ في رفضه لحقانية الأمر إذا كان متعارضاً مع ما يعتبره أمراً إلهياً حقيقياً، ولهذا يحفظ استقلال العامل. وبعبارة أخرى: فإنّه يمتثل ما أمر الله به عندما يثق بنحو معقول أنّ الله أمر به[٢٠].

يضيف خان كولتر: يتضح من التأمل في أساس هذا البرهان أن كوين خلط بين الاستقلال العقلي والاستقلال الأخلاقي. إذا كان الفرد يعتبر نفسه ملزماً أخلاقياً فعندما يقوم بتنفيذ أمر آخر فقد ترك استقلاله الأخلاقي، حتى إذا حفظ مسؤوليته العقلية لتعيين مسألة أنّ هذا أمرٌ حقيقيٌّ أو لا، إذاً إن كان السبب للقيام بفعل هو إرادة الله فهذا الإنسان غير مستقل أخلاقاً[٢١].

يبدو أن موضع الخلاف بين كوين وخان كولتر في معنى الاستقلال الذي يريده كل منهما. ويتضح من التعابير التي يستعملها كوين أنّه يقصد الاستقلال في مرحلة الاختيار، لأنّه يقول: إنّ العابد لله عامل مستقل أخلاقي أيضاً؛ لأنه يميز الأمر الحقيقي بحرية، ولما كان هو الذي يختار فهو مستقل. أما خان كولتر فلا يعتقد مجرد الاختيار استقلالاً، بل إنّه يقصد بالاستقلال الاستقلال في الوضع، فهو يرى العامل الأخلاقي مستقلاً إذا كان هو الواضع للقانون الأخلاقي، أما إذا كان العامل الأخلاقي يطيع أمراً من غيره فإنّه لا يعتبر مستقلاً، وإن كان مختاراً.

وهنا، نظراً للفترة التي نحن بصدد دراستها، أي الفترة المعاصرة، مع التأكيد على الأخلاق الكانتية، يبدو أن الأصح هو رأي خان كولتر؛ لأن «كانت» يعتبر الإنسان واضعاً للقانون الأخلاقي، لا أنّه مجرد مختار له.

القبول أو الرفض

نحاول في هذا الفصل دراسة استقلال العامل الأخلاقي الذي جُعل دليلاً لنفي وجود الله تعالى، وكما تبين حتى الآن فإنّ الاستقلال الأخلاقي لا يختصر في مقام العمل عند «كانت»، بل ينجر إلى مقام المعرفة، وحتى الدافعية، وهذه هي الميزة التي جعلته مختصاً بمذهب «كانت». ولهذا من الضروري عند دراستنا لاعتبار برهان راجلز أن ندرس اعتبار هكذا استقلال من جوانب مختلفة. لكننا نبني في مرحلة الفرض على صحة هذا المبنى، ونلاحظ ـ نظراً لاعتباره ـ إمكانية المصير إلى النتيجة التي استفادها راجلز، وفي الواقع نسأل: هل ينجر القبول بهكذا مبنى (الاستقلال الكانتي) إلى الإلحاد أو لا؟ وبعبارة أخرى: إننا ندرس هنا اختيار الإنسان بالنسبة إلى وجود الله تعالى، بالإضافة إلى أن هذه المسألة جديرة بالدراسة والنقد من منظار «كانت» نفسه، وبعبارة أخرى: هل تنسجم حرية الإرادة مع مباني فلسفة «كانت» العملية والنظرية أو لا؟

والبحث الآخر هو إمكانية دراستها من وجهة نظر دينية، وأنه هل يَصحّ هكذا مبنى أصلاً؟ وهل يمكن الجمع بينه وبين الأخلاق الدينية؟ والمسألة الأخرى دراسته على ضوء المباني العقلية، وأن هذا المبنى هل يمكن قبوله منطقياً أو لا؟ وعليه فلا نروم هنا نقد «كانت» بصورة عامة، وإنّما نركّز كلامنا على مسألة حرية الإرادة عنده.

١ـ نقد استقلال العامل الأخلاقي

١ـ ١ـ بملاحظة نظريات «كانت» الفلسفية

يطرح «كانت» مسألة استقلال الإنسان في الدافعية بصفته أساساً لكون الفعل أخلاقياً (العمل فقط أداءٌ للواجب) بصراحة، وفي محل البحث يدعي أنّ الدوافع الدينية تنقص من القيمة الأخلاقية للعمل إذا دفعت الإنسان إليه. إلاّ أننا ندرك بشيء من التأمّل أنّه لاحظ الدوافع الدينية التي تحرّك الإنسان بصورة خفية، وكأنّ الإنسان عندما يذعن صراحة بترك هذه المسألة لا يستطيع تصور ذاته ورؤيته بمعزل عن الله، وإنْ كان الله ليس له ذلك الحضور الواضح في الحياة الأخلاقية للإنسان عند النظر إلى نظرية «كانت» في الوهلة الأولى، وأنّ دوره يقتصر على التنسيق بين السعادة والفضيلة في عالم آخر. أما اذا لم يكن هكذا إله فهل يستطيع الإنسان تحمل آلام ومشقة الكثير من المسائل لأجل

حياة أخلاقية؟ يبدو أن «كانت» يقبل كلية هذه المسألة (إعطاء السعادة المناسبة لكل فضيلة من الله)، إلا أنّه يستشكل في جزئياته (قبول المصاديق). وبعبارة أخرى: إنّه يقبل أنّ الأرضية تهيأت للعمل الأخلاقي؛ نظراً لوجود الله والحياة الآخرة، وإلاّ فإنّ الأخلاق تفقد هويتها، لكنه لا يعتبر ذلك بمثابة القبول لدور المحرك والعلّة الغائية لكل فعل.

ولهذا السبب يمكن أن نستنتج أن مذهب الواجب عند «كانت» ارتبط بالاعتقاد بالغاية الأخلاقية والبحث عن السعادة، وهذه المسألة هي التي تبين تلك النكتة بأنّ مذهب الواجب بمفرده لا يصلح مبنىً للسلوك الإنساني ذي الأبعاد المتعددة.

١ـ ٢ـ من منظار ديني

عند البحث من هذا المنظار لا نريد مناقشة المسألة بالنسبة للمؤمن الذي لم يقبل استقلال العالم الأخلاقي عند «كانت»؛ لأنّه سوف لن تكون له ثمرة، بل البحث له أهمية بالنسبة للمؤمن الذي يقبل بنظرية «كانت» في الأخلاق، بحيث إن الفرد الذي يعبد الله، ويقبل بمباني «كانت» الأخلاقية، ما هي النسبة بين دينه وبين تلك المباني؟ وعند دراسة فلسفة الأخلاق عند «كانت» يمكن العثور على بعض المسائل حول الأديان الإلهية، وبالعناوين التالية:

الله موجود غريب عن الإنسان، تقدم الإرادة الإنسانية على الإرادة، لغوية الأمر الإلهي، الدور المحدود لله والدين، إلغاء الدوافع الدينية.

ومن الواضح أن المعتقد بدين إلهي لا يمكنه القبول بهكذا مطلب، وعلى الرغم من اجتماع دوري العابد والعامل الأخلاقي إلا أنّ الرؤية الدينية لا تقبل بهكذا مسائل.

١ـ ٣ـ وفقاً للأسس العقلية

١ـ ٣ـ ١ـ نسبية الأخلاق

إذا كان الحكم العقلي الذي يدعيه «كانت» يكشف عن أمر حقيقي وعيني فالعمل الأخلاقي متأثر ـ في الحقيقة ـ بالواقع، لا أن إرادة الإنسان بمنزلة المقنّن والواضع، أي إن العمل الأخلاقي يُبنى على أمور عينية ويميز على ضوئها. وعليه فهو مستقل عن العامل الأخلاقي، وهذا المطلب مخالف لتأكيد «كانت» على استقلال العامل الأخلاقي

في مقام وضع القانون الأخلاقي. فإذا قال: إنّ متابعة العينية لا ينافي استقلال العمل أمكن الإجابة عنه بأنّه كيف لا يكون اتباع التكوين الإلهي، والعمل كما يُظهر التكوين الإلهي، منافياً لاستقلال الفرد، لكنّ اتباع تشريعه، والعمل وفقاً له، ينافي استقلال الفرد؟!

وهنا أكمل المدافعون عن استقلال العمل الأخلاقي من غير المعرفيين الطريق الذي كان «كانت» قد ابتدأه، وقالوا: إنما يحصل استقلال العامل الأخلاقي متى ما تخلصنا حتى من عينية الأخلاق أيضاً. وعليه فقد تشابك استقلال العمل الأخلاقي مع وضعية الأخلاق[٢٢]. وبهذا طرحت نسبية الأخلاق. وهذا المسار سيدمر الأخلاق؛ لأنه ينتهي إلى إلغائها.

العدول عن نظرية «كانت» أو القبول بفوضى السلوك

من الواضح جداً أنّه من غير اللائق أن يُصرّ الفرد على استقلاله، وكنموذج على ذلك يمكن ذكر القوانين الوضعية، فإذا أراد شخص أن يتجاهل القوانين الوضعية حُكِم عليه بمخالفة الأخلاق وارتكاب عمل غير قانوني، ولهذا فإنّه ملزم بطاعة تلك القوانين، وعليه فهو ملزم بطاعة إرادة أخرى، وهكذا فالعمل بصفته عاملاً مستقلاً أخلاقاً ليس ما يجب على الإنسان القيام به دائماً، وهذا خلاف أصل «كانت».

ويمكن أن يجاب على ذلك بأنّ مفهوم العامل المستقل عند «كانت» لا يشير إلى أن العمل بنحو مستقل يجعل إرادة الإنسان خيرة، أو يضيف قيمة أخلاقية مثبتة لأعمال الإنسان، بل إن «كانت» يحدد العامل المستقل بواسطة الأمر المطلق ببياناته الثلاثة، بحيث إن العامل المستقل أخلاقياً يجب أن يعمل بحيث تكون إراداته إرادة العامل العقلاني تماماً، ولا تحلظ أوصافه غير الأساسية ورغباته الشخصية. ولهذا فإنّ أعمال الاستقلال الأخلاقي تُبرِّر أعمال الشخص الجسور والمتمرد الذي يُصِرُّ أن لا حقّ لأحد أن يسأله عما يفعل. وعليه فربما تصرّف عامل «كانتي» وفقاً للقوانين البشرية، وإنْ لم يكن هو الواضع لها.

ولذا يمكن أن توجد قاعدة أخلاقية تأمرنا بطاعة إرادة أخرى. وبغض النظر عما نريده في ظروف معينة، إلاّ أن ما يبدو غير منسجم مع مباني «كانت» أنّه لا ينبغي أن يُملى

شيءٌ على المشرِّع، أو يكون هناك إجبار في جعل القانون. وقد يُجاب عن ذلك بأنّ العامل العقلائي الذي يشرع القانون الأخلاقي إنّما يشرع نفس القانون الأخلاقي الذي يشرعه عامل عقلائي آخر. وبعبارة أخرى: إنّ الأمر المطلق يعمل كالطريق الضامن للوفاق بين العوامل، بحيث لا يقع الفرد تحت الضغط والإكراه للتوافق ومراعاة القوانين الموضوعة، ولا يُلغى استقلاله، وذلك لأنّ المعين والموجه له هو العقل[٢٣]، وعليه إما أن ندين «كانت» وأتباعه؛ لتسببهم الفوضى وطاعة كل فرد لإرادته، وهذه النتيجة غير مقبولة من قبلهم أيضاً، أو أن نقدّم تفسيراً أوضح لأصل «كانت»، وهو أنّ مجرد الطاعة لإرادة أخرى لا تؤدي إلى إلغاء استقلال الإرادة، بل إنّ المهم هو طاعة الإرادة المنبعثة من العقل.

ولهذا فلابد أن نعترف أنّ ذاتية الإرادة أو غيريّتها ليس لها تأثير في أخلاقية الفعل. ولذا نواجه تاليين فاسدين، وهما: إنّ الأصل الذي طرحه «كانت» لا يمكن إلقاؤه إلى المجتمع؛ وليس عملياً من الناحية المنطقية؛ بدليل أن أصل استقلال العامل الأخلاقي إذا طُبّق في المجتمع بنحو جدي فسوف لن يكون لرعاية القوانين البشرية معنى، وقد فصّل روبرت ولف الأبعاد السياسية لهذه النظرية في كتابه «دفاعاً عن الفوضوية»[٢٤]، وادعى أن الاستقلال يلغي كل المرجعيات، أي ليس للدولة الحق في إصدار الأوامر للمواطنين، وليس هناك أي إلزام لطاعة مؤسساتها[٢٥]، ولا يحصل أيضاً اتفاق على سلوك الأفراد أخلاقياً، بحيث يتنافى إصرار كل فرد على وضع قانون أخلاقي خاص به بدون إلزام بتصديق أحقية وضع الآخر مع الدور الأساسي للأخلاق؛ فإنّ الأخلاق توضع لكي تُنظم سلوك الناس في مسار مُرْضٍ ذي جنبتين. ويبحث العامل الأخلاقي عن توافق الأخلاق، يقصد العامل الأخلاقي محلاً في ما يسميه «كانت» مملكة الغايات، حيث تعيش كل العوامل الأخلاقية من إرادة القوانين الكلية، بحيث تُفعّل كافة الموجودات العقلائية استقلالها[٢٦]، أو كون الإرادة للغير الذي يعتبره «كانت» مخلاً بكون الفعل أخلاقياً. لكننا نشاهد في القانون البشري قبولاً لهذه المسألة، وعليه فإن حذف هذه المسألة يؤدي إلى القبول بالكثير من المسائل الأخرى، التي رفضها «كانت» على هذا الأساس.

٢ـ فرض صحة استقلال العامل الأخلاقي

نفترض في هذا البحث صحة استقلال العامل الأخلاقي، ونتغافل عن الانتقادات

التي ذكرت حوله، ونبحث ـ على فرض صحة هذا المبنى ـ عن نسبته إلى الله والتدين.

٢ـ ١ـ طاعة الأوامر الإلهية في ضوء تفعيل الاستقلال

٢ـ ١ـ ١ـ في ضوء عدم تنافي الاستقلال مع تصور الله

يقول «كانت» عن الله: إن تصوره لما كان ناشئاً من نفس عقولنا فلا يكون منافياً لاختيارنا، ولهذا لا يعتبر التكليف للاتصاف بالتدين بهذا التفسير الكانتي اتباعاً لدين آخر، ونستطيع طرح ما يشبه هذا المعنى حول طاعة الأوامر الإلهية بأن نقول: إنّ طاعة الأوامر الإلهية لما كانت صادرة من عقولنا فإنّها لا تتنافى مع اختيارنا، ولا يعطل اختيارنا الأخلاقي، بل هي نفس تطبيق ذلك الأصل الكانتي، بسبب كونه اتباعاً للعقل[٢٧]. يقول «كانت» نفسه: ربما لا يوجد اختلاف بين الأخلاق الدينية المعتبرة والأخلاق الفلسفية المعتبرة؛ لأنّ الله والبشرية لابد أن يتقيّدوا بالأصول العقلية، والعقل كافٍ للاهتداء إلى تلك الأصول[٢٨]. ولهذا فكما أن تصور الله يمكن قبوله من خلال تقييده بحكم العقل كذلك يمكن القبول بطاعة الأمر الإلهي بحكم العقل أيضاً.

٢ـ ١ـ ٢ـ من خلال تقييد النسبة بالإرادة العقلية

من الواضح أن «كانت» لا يعتبر طاعة القوانين البشرية مؤثراً على استقلال واختيار الإنسان؛ لأن طاعة الإرادة عامل عقلاني. فالطاعة لإرادة الغير المنبعثة من العقل لا تؤدي إلى مشكلة، والآن كيف تكون الطاعة للأوامر الإلهية الناشئة من عقل لا متناهٍ مخلّة بالاستقلال الإنساني، بل إن العقل الإنساني يضع قاعدة عقلية، وهي أنّ الطاعة للعقل اللامتناهي أمر معقول ومقبول، وأن عدم الطاعة أمر غير معقول وغير مقبول.

٢ـ ٢ـ ضرورة الدافع الديني وإمكانه في مذهب «كانت» الأخلاقي

٢ـ ٢ـ ١ـ ضرورة المناسك والدافع الديني

إذا كان الاستقلال بصفته ملاكاً للقيمة الأخلاقية صحيحاً فهو غير كافٍ؛ لأنّ الرغبات والميول الحسية في رأي «كانت» تحول دون الوصول إلى القداسة، وعليه لابد من البحث عن سبيل للسيطرة عليها، لكن «كانت» لا يقدّم أية توصية في هذا المضمار،

وهذا نقص وضعف في نظام «كانت» الأخلاقي.

أما الدين فيقدِّم حلولاً بعنوان «مناسك» لتحقيق الأهداف الأخلاقية والسيطرة على الميول المادية أو تعديلها، والتي يؤدي العمل بها إلى تنامي سيطرتنا على تلك الميول. ولهذا فإنّ خطر تسلط الرغبات قائم في الإنسان، وعليه يمكن إيجاد الاستعداد للغلبة على الرغبات في الوجود الإنساني(٢٩).

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ إمكان الدافع الديني في منهب «كانت»

إنما يطيع البشر الله تعالى لأنّه يريد الانشغال بأعمال يتشبه عن طريقها بالله، ويقوي مفهوم التشبه الأهمية الدينية لنشر الأخلاق والطبائع الأخلاقية. ولهذا فإنّ نشر الفضائل الأخلاقية ليست أداة مجردة لطاعة الأوامر الدينية، بل إنها أرقى مطلوب ديني. ولهذا فالدين مشجع، وحتى مكمل وناشر، للدوافع الأخلاقية. ومفهوم الرب الذي تطرحه الكتب المقدسة يؤكِّد على الاستقلال والنية الأخلاقية(٣٠).

ويمكن للوعد والوعيد الديني أن يكون محفزاً جيداً للقيام بالفعل الأخلاقي، ولا يرد هنا إشكال «كانت»؛ وذلك **أولاً**: لأنّ دافع كثير من الذين يطيعون الأوامر الإلهية ليس هو الخوف والرجاء، بل لأنّ الأوامر الإلهية أوامر لموجود عاقل لا متناهٍ، وله علم وقدرة غير متناهيين، وخيره في أعلى مرتبة، وعليه تكون طاعة أوامره طاعة لأوامر عاقلة حكيمة. **وثانياً**: إنما يتنافى الخوف والرجاء مع الأخلاق، ويزول استقلال العامل الأخلاقي، إذا لم يكن ناشئاً من العقل، وإذا كان العقل البشري يعتبر الثواب والعقاب الاخروي مفيداً لتدعيم العامل الأخلاقي، كالاعتقاد بوجود الله، لأنه حكم ناشئ من العقل، فإنّه لا يتنافى مع الاختيار الأخلاقي. وكما يعتقد «كانت» فلابد من اعتبار الأوامر والأحكام الصادرة من الذات وكأنها أوامر إلهية؛ لأنه وبواسطة التناسب فإن إرادتنا إرادة كاملة يمكن أن نطمح معها بالوصول إلى الغير الأكمل. وعليه فإنّ هذا التلقي يؤدي إلى بث الحياة والنشاط في نيتنا الأخلاقية، وعليه فإذا كان الاعتقاد بالله، واعتقاد الأوامر النابعة من الذات أوامره، يؤدي إلى تقوية النية الأخلاقية فلماذا نقيد أنفسنا بذلك الأمر؟! ويمكن القول: إنّ الثواب والعقاب الأخروي يمكنه أيضاً أن يقوم بدور مهم في تقوية النية الأخلاقية، ولما كان هذا الحكم صادراً من عقلنا فلا ينافي

استقلالنا الأخلاقي على الإطلاق[٣١].

الخلاصة

لقد عالج هذا المقال العلاقة بين التدين والحداثة في إطار العلاقة بين التعبد والأخلاق المعاصرة، وبصفة خاصة أخلاق «كانت»، والتي يمكن خلاصتها في النقاط التالية:

١. لقد درسنا استقلال العامل الأخلاقي من جوانب مختلفة دراسة نقدية، ولوحظ أنّه يواجه مشكلة؛ نظراً للمباني العقلية، وحتى المباني الفلسفية لـ«كانت» نفسه.

٢. وحتى إذا فرضنا أن مبنى استقلال العمل صحيح للقيمة الأخلاقية فلا يمكن أيضاً استنتاج الإلحاد منه، بل إنّ وجود الله لا ينافي العمل الأخلاقي إطلاقاً، وحتى الدين يمكن أن يكون مكمِّلاً ومقوياً جيداً لهكذا أخلاق. وعليه فعلى تقدير قبولنا لمقدمات الاستقلال التي طرحها راجلز وأمثاله فلا يتحتم علينا الإذعان بعدم وجود الله، وعليه يكون استدلاله راجلز على عدم وجود الله ساقطاً.

٣. النتيجة التي حصلنا عليها من دراسة هذا الموضوع لا تدل على أنّ الارتباط واضح بين الحداثة والتدين. وبعبارة أخرى: إننا لم ندرس مسألة أن الإنسان المعاصر يمكن أن يكون متديناً، أو أن التدين لا يجتمع مع الحداثة، بل إننا ناقشنا الحداثة في الأخلاق المعاصرة، وبالأخص في أخلاق «كانت»، ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الارتباط إذا كان في حدود هذا الموضوع بلا إشكال، وتوصلنا إلى أن أخلاق «كانت» لا تتنافى مع العبد والتدين، فيمكننا أن نحصل على فهم أفضل للسؤال المذكور والإجابة عنه.

ونظراً لهذا المعنى لما كان الاستقلال قابلاً للنقد، وترد عليه بعض الإشكالات، فحتى لو فرضنا صحة هكذا استقلال جاز جمعه مع القول بوجود الله أيضاً. وعليه فاستقلال العامل الأخلاقي يمكن أن يصبح إلى جنب وجود الله. إذاً فالتدين والحداثة لا يتعارضان في هذا الموضوع، ولكن لا يمكن استنتاج قاعدة عامة حول العلاقة بين التدين والحداثة، وهل يجتمعان أو لا من جهات أخرى.

الهوامش

(١) رقية تميمي، دين ودينداری از ديدگاه «كانت» (الدين والتدين من وجهة نظر «كانت»)، مقالات المؤتمر الدولي بمناسبة مرور مئتي عام بعد «كانت»: ٧٢.

(٢) نفس المصدر: ٧٤ ـ ٧٥.

(٣) حسن قنبري، «دينداری در دوران مدرن از منظر هانس كونگ» [التدين في الفترة المعاصرة من منظار هانس كونگ]، مجلة اتحاد المعارف الإسلامية الإيرانية [بالفارسية]: ١٣.

(٤) Avi Sagi and Daniel statman, Religion Moral Autonomy and Moral Education, Religion and Morality: 142.

(٥) حسن قنبری، نفس المصدر: ١١.

(٦) رقية تميمي، نفس المصدر: ٧٥.

(٧) جيمز راجلز (١٩٤١ ـ ٢٠٠٣ م) فيلسوف أمريكي تخصص في البحوث الأخلاقية، وترك ستة كتب وخمساً وثمانين رسالة، وقد ترجمت مؤلفاته إلى لغات مختلفة، ومن أهم مؤلفاته «عناصر فلسفة الأخلاق»، الذي كانت طبعته الخامسة سنة ٢٠٠٧م، وفي الأخير اعتقد نبوع من الأخلاق الشهودية تقيم فيها الأعمال بظروفها على ضوء الوقائع البشرية وغير البشرية.

(٨) لويس بويمان، در آمدی بر فلسفه اخلاق [مقدمه في فلسفه الأخلاق]: ٢٧٠، ترجمه إلى الفارسية: شهرام أرشد نژاد، طهران، گيل، ١٣٧٨هـ ش، الطبعة الأولى.

(٩) نفس المصدر.

(١٠) Jams Rechels, «Gok and Moral Autonomy, Can Ethicsprovide Answers P. 119

(١١) .Ibid, P.P 119 – 120

(١٢) education», rellgin and Morality: 141

(١٣) Jams Rachels, «God and Human Attitudes» Divine Commands and Morality: 46

(١٤) Ibid

(١٥) Provide Answers P. 120.

(١٦) Jams Rachels, «God and Human Attitudes» Divine Commands and Morality, p.p 47 -48.

(١٧) Philip IQuinn, Religiuos obedience and Moral Autono my Devine Commabds and Morality, P. 54.

(١٨) Divine Commands and Moral Autonomy Devine Commadsand Moral reguirements, Philip. Quinn, p8.

(١٩) Philip IQuinn, Religiuos obedience and Moral Autono my Devine

Commabds and Morality, P. 55.

(٢٠) Divine Commands and Moral Autonomy Devine Commadsand Moral reguirements, Philip p.p 9-10.

(٢١) Ibid, p.p 119-120.

(٢٢) Ibid

(٢٣) محسن جوادي، سرشت اخلاقي دين (الطبيعة الأخلاقية للدين)، مجلة نقد ونظر: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٢٤) Ibid, p.p 125-126.

(٢٥) anarchism: نظرية سياسية تقول بأن جميع أشكال السلطة الحكومية غير مرغوب فيها، ولا ضرورة لها البتة، وتنادي بإقامة مجتمع مرتكز على التعاون الطوعي بين الأفراد والجماعات (قاموس المورد) (المترجم).

(٢٦) Avi Sagi and Daniel statman, Religion Moral Autonomy and Moral Education, Religion and Morality: 141.

(٢٧) Chan L. Couther «Moral» Autonomy and Divine Bomadms, Religios Studies, P 127.

(٢٨) محمد محمد رضائي، ونقد فلسفة أخلاق «كانت»: ٢٧٨.

(٢٩) لويس پويمان، مصدر سابق: ٢٢٦.

(٣٠) محمد محمد رضائي، مصدر سابق: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣١) Avi Sagi and Daniel statman, Religion Moral Autonomy and Moral Education, Religion and Morality: 153.

أثر التفاؤل في مواجهة المشاكل
رؤية تحليلية

د. السيد أحمد مير الحسيني (*)

مقدمة

الدنيا ونظامها وكل ما فيها مهد لتربية الانسان، فقد سخّرها الله سبحانه لهذا المخلوق من أجل رقيّه نحو الكمال، وقد قال القرآن الكريم في سورة لقمان: ﴿**أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**...﴾ (لقمان: ٢٠).

فالارتقاء نحو الكمال فعل اختياري، والوصول إليه إرادي لا جبري، ومن أجل أن تتحقّق هذه الإرادة يستلزم أن تكون هناك طرق متعدّدة كي يتسنّى لنا الاختيار بشكل إرادي، ومن الطبيعي أن يكون هناك تعارض وتضاد في ما بين هذه الطرق من رخاء وشدّة وصعود ونزول.

والإنسان الذي يواجه مثل هذه الحوادث يجب عليه أن ينتبه إلى موقعه؛ لكي يختار المَعْبَر الصحيح الآمن للوصول إلى جادّة الصواب والأمان، من خلال تقييمه الصحيح لذلك الوضع، ورغم مرارة التجربة يجب أن يستفيد الإنسان منها في طريق تكامله.

يعتبر البعض الرخاء في الحياة وسيلة للازدهار، بينما المشاكل والحوادث المرّة تحول دون ذلك، ويتصور أنّ المواجهة مع هذه الموانع يسدّ الطريق نحو حياة مناسبة سليمة.

لكن هذه النظرة غير صحيحة، ولا يجب أن نواجه مشاكلنا بهذه الآراء، لماذا؟

أولاً: لأنه من الممكن أن تكون تلك الغُصص وسيلة لارتقائنا وازدهارنا، فبدل التضجّر والتأوّه المانع من ارتقائنا نتّجه صوب قدراتنا التي أودعها الله فينا؛ لنستفيد منها في التخلّص من الغمّ والهمّ استفادةً تتناسب وحجم المشاكل والهموم. وهي بمثابة الشُّكر

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران (پرديس قم).

على تلك النِّعَم المعنوية من أجل الاستزادة منها، وبهذا اللحاظ سوف نحفظ سلامتنا، ولا نبتلي بالأضرار الروحية والمعنوية الناجمة عن تلك المشاكل، ولانيأس من الوصول إلى الحلول إذا ما واجَهَتْنا مثل هذه المصائب التي لا يمكن التغلب عليها بسهولة، وهذه الرؤية التفاؤلية للأفراد لها دورٌ بنّاءٌ كبيرٌ في التغلب على المصاعب، وسوف نشير إلى بعضها في ما بعد.

١ـ الارتقاء نحو الكمال

الناس الذين يواجهون المشاكل بنظرة تشاؤمية لا يمكنهم الاستفادة من قدراتهم الذاتية، كما لا يمكنهم الاستفادة من هذه المشاكل لصالحهم باكتساب المهارات في مواجهتها، وحتى على فرض اكتسابهم المهارة فإنهم لايعيرون لها أهميّة تُذكر.

الهمّ والغمّ يقيّدان حركة الإنسان، فلا يمكنه الوصول إلى الازدهار والكمال المطلوب، ولا شك أن المتشائمين لايمكنهم الارتقاء بسهولة نحو الكمال المادي، فضلاً عن الكمال المعنوي؛ لأنهم ينظرون إلى المشاكل والعوارض التي تصيبهم نظرة تشاؤمية، تؤدي بهم إلى الغفلة عن الاستفادة من النِّعَم التي وهبها الله لهم والقدرات الكامنة فيهم، وبالنتيجة فإنهم محرومون من شُكر تلك النّعم شكراً يُناسب المقام. وعلاوة على ذلك فإنّ الحرمان من الكمالات المادّية يستلزم الحرمان من الكثير من الكمالات المعنوية أيضاً.

أما المتفائلون، الذين يتعاملون مع الحوادث والوقائع بشكل معقول، فإنّهم يسيرون نحو الكمالات الماديّة والمعنوية بشكل سريع، وبدون أن يَحولَ بينهم وبين حلّها شيء.

٢ـ الابتعاد عن الاضطراب

من الواضح أنّ كل إنسان متشائم سوف يُبتلى بالخوف والاضطراب والوحشة من المصائب والمنغّصات، وهذا ما نشاهده في الكثير من الأفراد المبتلين بالمشاكل، ففي بعض الأحيان يستهينون بأنفسهم، بحيث يؤثّر ذلك حتى على حياتهم اليوميّة، فنراهم يعيشون دائماً في حزن واضطراب مستمر.

أما الأفراد المتفائلون فبدلاً من تضييع نفسه وتضييع الفُرص المؤاتية نراه ينصرف لإيجاد الحلول المناسبة لرفع تلك المشاكل والغُصص، ويحاول الاستفادة من الإمكانات

الموجودة والكامنة لديه في المحافظة على هدوئه من أجل التوصّل لحلّها، فلايصل أبداً الى حدّ اليأس؛ لأن اليأس ممنوعٌ في الرؤية التوحيدية، فقد قال سبحانه ﴿وَلا تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ﴾ (يوسف: ٨٧).

٣ـ حفظ سلامة الروح والجسم

للألم والحزن آثار سيئة في حياة الإنسان، ويعملان على تدمير الجسم والروح، ويعتبران علّة لكثير من الأمراض، ولو فرضنا أن هناك إنساناً يواجه المشاكل برؤية غير سليمة، وينظر للمشاكل نظرة تشاؤمية، فسوف يهيمن عليه الحزن والغصّة والألم، وعليه تحمّل هذه الأمراض الروحية والجسميّة، وسوف يفقد سلامة جسمه بالتدريج جرّاء ذلك. وقد نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «وكان المسيح يقول: مَنْ كَثُرَ همّه سقم بَدَنه»[١].

أمّا الذي ينظر إلى المسائل بنظرة تفاؤلية، ويستفيد من قدراته المكنونة، فسوف يكون أَلَمُه وغصتّه أقلَّ بكثير من ذلك الشخص المتشائم.

وبالنتيجة فإن سلامة الروح والجسم لا تتأثر ـ أو على أقلّ تقدير يكون تأثّرها قليلاً ـ عند الشخص المتفائل.

٤ـ التطلع نحو المستقبل

تطغى على حياة الأفراد المتشائمين في نظرتهم للحياة ـ علاوة على المشاكل التي يتعرّضون لها ـ مأساة اليأس من المستقبل. ويعيش هؤلاء الأفراد ـ بقدر ما ينشغلون بهموم الحياة ومآسيها ـ في ظُلمةٍ لا نور فيها ولا أمل، وتطغى على كل حياتهم فلا تفارقهم أبداً. ومثل هذا الشخص تراه في انكسار دائم لا يفارقه؛ لأنه لا يرى في صعود الحياة ونزولها، وارتفاعاتها وانخفاضاتها، إلاّ الجانب السلبي وغير الملائم. في حين أنه يوجد إلى جانب كل معضلة مئات الوسائل للوصول إلى الحل الأمثل، فقد قال سبحانه: ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦).

أضف إلى ذلك أنّ المشاكل بحد ذاتها ربما تكون حاوية على بركاتٍ يمكن للإنسان المتفائل الاستفادة منها بشكل صحيح، ممّا يؤدي إلى سرعة حركته نحو الكمال. ومن خلال النظرة التفاؤلية العقلائية للإنسان نراه لا ييأس من المستقبل، بل إنه

يحاول الاستفادة من كل الأمور ـ حتى الحوادث المؤلمة ـ في ترتيب وتنظيم وسرعة ازدهاره في التقدّم صوب الكمال.

٥ـ عدم إلحاق الضرر بالآخرين

لا يضفي التفاؤل في الحياة آثار الخير على الشخص المتفائل، ويدفع عنه الكثير من الخسائر، فحسب، بل يَصِلُ تأثير تلك الآثار إلى الآخرين أيضاً، وبالأخص القريبين منه؛ لأن المصائب والابتلاءات التي تصيب الشخص، تصيب المحيطين به لا محالة، فتصلهم بعض آثار تلك المصائب، وفي بعض الأحيان لاتقلّ مصيبتهم عن مصيبة الشخص نفسه، وهذه هي سجيّة الإنسان، وكما قال سعدي الشاعر الإيراني المعروف:

بني آدم أحدهم عضو للآخر — وإنهم مخلوقون من جوهر واحد

فإذا تألم أحد الأعضاء يوماً — فإن بقية الأعضاء لا ترى لها استقرار

فإذا لم تتألم على الآخرين — فلست من صنف أولئك البشر

وتتجلّى هذه الحالة وتكون أكثر وضوحاً عند الأشخاص المحيطين به كعائلته وأصدقائه القريبين منه، فمثلاً: الوالد الذي يشاهد ولده يتألم من شدة المرض سوف يتألم كثيراً لتلك المحنة وشدّة الألم.

أما الشخص المتفائل فإنه سيواجه المشاكل والآلام بطريقة وروحية أخرى، تُعينُه على أن تجري عليه تلك المأساة والمشاكل بخسائر أقل بكثير من المتشائم في الحياة، وحتى الخسائر الماديّة والمعنوية التي تصيبه وتؤثر على المحيطين به تكون أقل ممّا لو واجهها بتشاؤم، وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى توضيح. والأهم من ذلك كله أن إدخال السرور على أولئك الأشخاص فيه من المرتبة العالية التي لا يعلمها إلاّ الله، فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فوالذي وسِعَ سمعه الأصوات ما من أحد أودع قلباً سروراً إلاّ وخلَقَ الله له من ذلك السّرور لطفاً»[٢].

٦ـ نيل الثواب الجزيل

صحيح أنّ المصائب والمشاكل والآلام في الحياة تجرّ الإنسان نحو الضجر والسأم

والملل، ولا يمكن تحمّل بعضها بسهولة، لكن حَسَب المنظار التوحيدي يمكن للإنسان أن يجني الثمار الطيبة من خلال الظروف الصعبة والآلام التي تَمرّ عليه، لكن الأهم من ذلك كلّه إحراز القيمة المعنوية والأخروية لأهل البلاء والمصائب، التي أعدّها الله لهم، وهي وسيلة لنيل الكمالات والدرجات الإلهية لأولئك الأشخاص، وكذلك وسيلة لنيل الثواب المناسب الذي وعد الله به أولئك الذين يقفون أمام تلك البلاءات بالثبات والسكينة، ويَنْسَون الآلام والغُصص والحوادث التي تقع عليهم. فقد جاء في الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام: «الجنّة محفوفة بالمكاره والصّبر، فمن صَبَرَ على المكاره في الدنيا دَخَلَ الجنّة»[٣]. وورد حديث عن عبد الله بن يعفور قال: شَكَوتُ إلى أبي عبد الله عليه السلام ما ألقى من الأوجاع ـ وكان مِسْقاماً ـ فقال لي: لو يعلم المؤمن ما له من الأجر في المصائب لَتَمنّى انه قُرِضَ بالمَقاريض»[٤].

٧ـ تربية روح الشكر

الشكر أحد النِّعَم الإلهية والفضائل الأخلاقية، فقد جاء التعبير عنها في القرآن بعبارة: ﴿**لَعَلَّكُم تَشْكُرُونَ**﴾، ومع أن الله سبحانه أعطى لقمان نعمة الحكمة فقد أمَرَهُ بالشكر بعد ذلك، حيث جاء في الآية الكريمة: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ**﴾ (لقمان: ١٢).

فما معنى إعطاء الحكمة؟ وما المراد منها؟ ذُكر لذلك معانٍ عديدة، نُقل عن تفسير الأمثل «أنهم ذكروا للحكمة معاني كثيرة، مثل: معرفة أسرار عالم الوجود، والإحاطة والعلم بحقائق القرآن، والوصول إلى الحق من جهة القول والعمل، ومعرفة الله، إلاّ أن كل هذه المعاني يمكن جمعها في تعريف واحد، فالحكمة التي يتحدّث عنها القرآن، والتي آتاها الله لقمان، كانت مجموعة من المعرفة والعلم، والأخلاق الطاهرة والتّقوى ونور الهداية»[٥].

وعلى كلّ حالٍ فإن مقابل هذه النّعمة يجب أن يكون هناك شكر مناسب لها، وقيل: إنّ هناك تناسب بين الحكمة والشكر، بل هناك تلازم في ما بينهما، فكلما وُجِدَت حكمة وقانون ومعرفةٌ وعلمٌ للأخلاق فإنّ الشكر والامتنان لصاحب النعمة سيكون موجوداً حتماً. وقد جاء هذا المعنى في ذيل الآية السادسة من سورة المائدة في قول

الفاضل المقداد عن حكمة تشريع الوضوء والغُسل والتيمم: إنّ مجموع العبادات هو نوع من الشّكر[٦]، يعني أن أساس العبادة ليست إلاّ شكراً لله سبحانه. وجاءت أحاديث المعصومين عليهم السلام في الكتب الروائية في فضيلة الشكر، ومن جُمْلَتِها ما جاء في سفينة البحار، ج٤، ص٤٧٧ وما بعدها.

ولأهمية الشكر ومردوده ترى أنّ الذي يقع في ورطة يشعر بمقدار النِّعم التي أعطاها الله سبحانه له، وكم كان له من الإمكانات، لكنه لم يشعر بها إلاّ بعد تعرّضه للخطر، فهناك يضطر لشكر الله سبحانه.

مثلاً: المُبتلى بنقص عضو من بدنه يعاني الآلام الكثيرة إثرَ ذلك النقص، لكنه يرى أنّ قلبه وعينه ويده و... كلها سالمة، فيشعر بالرضا والهدوء والطمأنينة، ويشكر الله على تلك النّعَم التي أعطاها له سبحانه، ويكثر شكره عندما يُشاهد أو يتذكّر المحرومين من تلك النّعم.

ومن خلال هذه النظرة يُساعِد الإنسان نفسه في الوصول إلى تَسكين الآلام عند الشدائد والأزمات، وكذلك يَصل إلى مرتبة الشاكرين في الفضل.

٨ـ رفع الغفلة

عدم الموفقيّة، الانكسارات، تضييع الفُرص، موارد سببها الغفلة، فالغفلة مدمّرة وهادمة لحياة الإنسان. أمّا الغفلة عن المعنويات وطرق السلوك إلى الله سبحانه فضررها أعلى بمراتب من تلك الغفلة عن الحياة العاديّة. فقد وصف القرآن أولئك المعذّبين في النار: ﴿...**لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٧٩) بالغفلة، فمفسدة الغفلة وما يترتب عليها من آثار جليّ وواضح في هذه الآية الشريفة.

أما الموارد التي إذا غفلنا عنها فإنها تسبب لنا خسائر فادحة وكثيرة، ومنها: الغفلة عن القدرات والإمكانات الكامنة فينا، والأهم من ذلك كلّه الغفلة عن ذكر الله سبحانه، والغفلة عن الثواب والعقاب الإلهي في الآخرة، وكذلك الغفلة عن العدو، وبالأخص العدو الذي يقطع علينا طريق الوصول للكمال المعنوي، وأقصد به الشيطان الذي أقسم على ذلك أمام الله، فلا يليق بالإنسان العاقل أن يغفل عن هذا العدو، فقد قال

الإمام الصادق عليه السلام: «إن كان الشيطان عدواً فالغفلة لماذا؟ وإن كان الموت حقّاً فالفرح لماذا؟»(٧). والظاهر أنّ المراد من الفرح هنا الإفراط الموجب للغفلة عن الحساب والآخرة.

فبعد الالتفات إلى مشكلة الغفلة في كل مورد من الموارد المذكورة سوف يكون لدينا مخرج لرفع كل تلك المشاكل أو مواجهتها، فالإنسان الذي يتعرض للحوادث والمصائب المؤلمة التي تهزّ أعماقه عليه أن يلتفت إلى قدراته وإمكاناته والنِّعَم التي منحها إيّاه سبحانه وتعالى من أجل التوصل إلى حل تلك المشاكل. فالشخص العاقل يتكئ على تلك البركات، ويستفيد منها عند وقوعه في المشاكل، ويلتفت إلى مانحها، وهو الله سبحانه. ومن خلال النظرة التفاؤلية في هذه المواقف يستطيع الإنسان الخلاص من قساوة ذلك القلب الصدئ والغفلة، وسوف يتبدل الطريق الوعر الصعب العسير إلى طريق سهل يسير؛ ببركة الخروج من حالة الغفلة.

٩ـ الوقاية من الجزع وعدم الصبر

المصائب والبلايا تترك آثاراً متفاوتة في الإنسان، حيث إنها تُظهر الإنسان على حقيقته في مواجهتها، فالبعض منهم تجري عليه المصائب رغم مرارتها لكنّك تراه كالجبَل الأشم لا تُحرّكه العواصف، لا تسمع منه إلاّ الحمد والشكر، ولا ترى منه إلاّ الصبر والرضا والتسليم لله سبحانه بما يجري عليه، فلا يؤذي نفسه ولا الذين من حوله، وهذه الحالة ممدوحة في الروايات، فقد نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال الله عز وجل: عَبْدي المؤمن لا أصرفه في شيء إلاّ جعلته خيراً له، فليَرضَ بقضائي، وليَصبِر على بلائي، وليشكر نَعمائي، أكتُبهُ يا محمّد من الصدّيقين عندي»(٨).

فأوّل ظهورٍ لهذا الحديث جاء ليشخّص أنّ كل الأحداث التي تقع للإنسان المؤمن هي لمصلحته حتماً، وهي خيرٌ وبركة له، رغم صعوبتها ومرارتها، لذا فإن الأفراد الذين يحملون هذه النظرة المتفائلة يخلقون من المشاكل والابتلاءات حصناً ودرعاً متيناً لهم، ومن المستحيل عندهم أن يبدّلوا ذلك الصبر الباعث على كل تلك الخيرات المادية والمعنوية بالجزع وعدم التحمل الذي يبعث على ازدياد المصائب والمحن.

أما بعض الأفراد فإنهم بدل أن ينظروا للأمور بنظرة تفاؤل، ويستفيدوا من النِّعَم والإمكانات التي لديهم لحل مشاكلهم، تراهم يصنعون لهم مشاكل وهميّة جديدة؛

بسبب عدم تحمّلهم وصبرهم.

١٠ـ إحراز رضا الله ومحبّته

النظرة التفاؤلية وانتخاب الطريق الصحيح حين وقوع المصائب والبلايا يبعث على رضا العبد وتسليمه لما قرّره الله سبحانه، وبالتالي سوف ينال رضا الباري وقربه منه.

فالعبد كلما كان مسلِّماً أكثر كلّما كان أقرب إلى مولاه، وكلُّ مُريدٍ تزداد محبّته وعلاقته بمحبوبه كلما كان تسليمه لفعل وإرادة المحبوب أكثر، وإذا ما أحس أنّ هناك مورداً غير مُرضٍ يشعر أنّ حبيبه قد ارتكبه مَعَه فإنه يسلّم لذلك المورد برحابة صدر؛ لأن الحبيب قد أغدق عليه كل أسباب المحبّة والرضا، فيشعر أنّ ذلك المورد يصبّ في مصلحته وخيره.

ورد أن لقمان الحكيم كان عبداً لأحد الأشخاص، وكان مولاه منشغلاً بأكل الخيار، وعندما وصل إلى القسم المُر من الخيار أعطاه إلى لقمان، فأكله من دون أن ينبس ببنت شفة، فقال له مولاه: ألم تشعر بمرارته؟ لماذا أكلته ولم تتكلم؟ فأجابه لقمان: طالما أطعَمْتَني أكلاً لذيذاً، فلا يضرّ إذا أطعمتَني يوماً طعاماً خلاف ذوقي، فإذا تأفّفتُ لهذا المورد فقط يكون خلاف الإنصاف. وهكذا كان لقمان يتعامل مع مولاه ومحبوبه، وهذا نوع من ديمومة الشكر والتسليم للمولى، وهو دليل على ثقته وإيمانه بحكْمة المحبوب. وفي المقابل فإن المحبوب إذا رأى عبده بهذه الدرجة من التسليم يرضى عنه أيضاً.

فأولياء الله تراهم في البلايا لا ينشدون إلاّ رضا الله سبحانه، ولا يفكّر أحدهم إلاّ بالتسليم أمام تلك البلايا والمآزق، فإبراهيم الخليل عليه السلام لم يفكّر وهو بين ألسنة النيران إلاّ بإرادة الله. وقيل: إن هؤلاء لا يفرّقون بين العُسر واليُسر في التّسليم إلى الله، فقد قال أمير المؤمنين في خطبة المتّقين: «وَرَدَت أنفسهم منهم في البلاء كالتي وَرَدَت في الرخاء»[٩].

فإنّهم ينظرون للمصائب والبلايا كما ينظرون للرخاء والراحة والدعة، ولا فرق عندهم ما دامت من المحبوب، فلا المصائب تقعدهم وتفقدهم الأمل، ولا الرخاء والقناعة تغريهم وتجعلهم يغفلون عن ربّهم.

النتيجة

الإنسان موجودٌ عاقلٌ ومفكّرٌ، ويمكنه أن يستعمل عقله وعلمه في ترجيح المعقولات على العواطف. فإذا عاش الإنسان وفْق عقله وعلْمه فإنّه سوف يرمي المشكلات والآلام خلف ظهره، فلا تبقى أمامه أية عوائق تَحولُ دون تقدّمه، بل يمكنه أن يخلق من تلك الآلام والصعوبات جسراً للعبور نحو ازدهار ونمو الاستعدادات والإمكانات الموجودة لديه، وهكذا يستفيد الإنسان العاقل من وجود المصائب والمشاكل والآلام في شَحذ الهمَم، حيث يُسخّر إمكاناته وقدراته الكامنة لصالحه، ولا يغفل عن وجودها فيَخْسَر.

وبدلاً من أن تتأثّر قواه واستعداداته بالمشاكل والمصائب، فيركع أمامها، تراه يستخدمها كوسيلة لتقوية مقاومته أمام تلك المصائب، ويستفيد من قدراته وإمكاناته في تخطّي تلك المصائب والمحن، ومن جانب آخر تراه يستفيد من تلك المشاكل في إيجاد آلاف الطرق والوسائل التي يمكن أخذها بالحسبان في التصدي لتلك المأساة والمشاكل.

ومن خلال ذلك يحفظ الإنسان المتفائل نفسه من أن يكون غَرَضاً وهدفاً لتلك المشاكل إذا ما انحنى لها. ويرى المشكلات باعتبارها عِبْرة ووسيلة لرفع الغفلة عنه، وعند هجومها عليه يستفيد منها في الإحساس بقدراته والشعور بالنِّعَم وحلاوتها، ويجعلها أرضية مناسبة لشكر صاحب النِّعَم. ومن خلال إدراكه لهذه المسألة يمكنه السيطرة على روح التسلّط والتمرّد والطغيان في نفسه، وبهذه النظرة المستقبلية سوف لا يصيبه اليأس من الحياة.

فالإنسان لا يستسلم أمامَ المَصائب والمشاكل، ولا يسلّم نفسه للاضطراب والألم، بحيث يؤثر ذلك على سلامة جسمه وروحه المرتبطة بالخالق، ويقوم بتقوية إيمانه وارتباطه بالله سبحانه؛ لإثبات عجزه وسائر المخلوقات أمام قدرة الله سبحانه، وبالالتجاء للإمكانات والقدرات والنِّعَم يكون قد أدّى شُكر بارئه من جميع النواحي، وأمَّنَ جميع كمالاته المعنوية.

ونتيجة لهذه الرؤية العقلائية المتفائلة سوف لا يُبتلى بالخسائر الناجمة عن الغفلة والانحراف عن الجادة الإلهية، ولا يُبتلى باتّباع أعداء هذا المسير الصالح ـ الشيطان ـ، كما أنه لا يجزع ولا ينفد صبره في المشكلات، بل انه بالحلم والصبر والتحمّل يذلّل تلك المصائب ويتجاوزها ،فالرضا والتسليم قبال الباري سبحانه يهيئ الأرضية الصالحة للقرب

والمحبّة الإلهيّة، كما يؤمّن كرامته ومقامه الإنساني السامق.

الهوامش

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ١٩٢

(٢) محمد الدشتي، ترجمة نهج البلاغة: ٤٨٦.

(٣) النراقي، جامع السعادات: ٢٩١.

(٤) الكليني، الكافي: ٣٠٤.

(٥) مكارم الشيرازي ومعاونوه، الأمثل في تفسير القرآن ١٧: ٣٦.

(٦) انظر: الفاضل المقداد، كنز العرفان: ٢٨.

(٧) القمي، سفينة البحار ٦: ٦٦٢.

(٨)الكليني، الكافي ٣: ١٠١.

(٩) نهج البلاغة، خطبة همّام.

الإنسان عند الغزالي
نظرية إسلامية

زهراء پور سينا(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مدخل تعريفي

يتكون كتاب «الإنسان في التصور الإسلامي اعتماداً على مؤلفات الغزالي»، لكاتبه علي عيسى عثمان، من مقدمة؛ وخمسة فصول؛ وملحق.

وقد حاول المؤلف في هذا الكتاب الإجابة ـ من وجهة نظر الإسلام ـ على مسائل من قبيل: لماذا وجد الإنسان؟ وما هي غاياته؟ وهل تتناسب تلك الغايات مع طبيعته أم لا؟ وكيف يمكنه تحقيق رغباته؟ وأين تقع الحرية في طبيعته؟ وعلى أي أسس يربط الإنسان نفسه بالعالم الخارجي، سواءٌ كان مجتمعاً إنسانياً أم طبيعةً أم إلهاً؟ وكيف يمكنه إدراكها؟ وماذا يؤثر حضور الفرد في المجتمع في تعيين غاياته؟ وهل تتفق غاياته وغايات المجتمع؟ وما هو تأثير انتخاب هذه الغايات في مسيره الأنفسي؟

يقدِّم عثمان دراسة دقيقة عن ماهية الإنسان من وجهة نظر الإسلام في كتابه، ولما كان الغزالي في اعتقاده أحد أكبر علماء المسلمين، إن لم يكن أكبرهم جميعاً، بناء على إجماع علماء السنة؛ فقد تولى الإجابة عنها في إطار كتابات الغزالي.

تكوّن التحليلات التي يقدمها عثمان عن ماهية الإنسان وسيره الأنفسي والارتباط بين أبعاده الوجودية المختلفة، ومنها: البعد المعرفي، والبعد الأخلاقي، إعادة بناء (هيكلة) منظمة لآراء الغزالي.

إنّ الارتباط العميق الذي يراه عثمان بين أفكار وعلائق الغزالي مع القرآن،

(*) باحثة متخصّصة في علم الفلسفة والكلام.

والأهمية التي يوليها لتكوّن أفكار الغزالي في أجواء المجتمع الإسلامي، ترشدنا إلى فهم أفضل حول نظرة الغزالي للمسائل، ويمكن أيضاً الاطلاع على رأي الإسلام من وجهة نظر الغزالي.

يعتقد عثمان أنّ القرآن الكريم هو المصدر الرئيسي الذي تأثر به الغزالي في مسيرته الفكرية و الروحية ؛ ولذا تراه يربط بشدة بين أسلوب نبي الله إبراهيم عليه السلام في الوصول إلى ربه والتسليم له وبين السير الأنفسي للغزالي.

وبوضوحٍ يمكن ملاحظة محطات عديدة يمر بها الغزالي في سيره الفكري والروحي، من قبيل: حالة الترديد في حقانية الدين الموروث، والشوق والطلب الحثيث للإله النابع من الفطرة المتجذّرة في طبيعة كل إنسان، ونيل الهداية والتفقد الرباني، والتمحيص الناقد لكل ما يحتمل أنه الإله، والصراع الداخلي الذي ينتهي بحصول الاطمئنان النهائي.

ويركّز عثمان في مقدمة كتابه على الأسلوب الذي يعرضه القرآن لمخاطبيه في كيفية التوصل إلى الحقيقة، ويشير إلى أنّ القرآن لا يدعو الناس إلى كسب الفهم العقلي للعالم فحسب، بل إنه يدعوهم إلى التأمل في آثار جمال الخلقة، لكي يتبين أنّ الطريق لفهم العالم ليس هو البعد العقلاني للإنسان فحسب، بل إنّ هناك بعداً آخر لابد من إشباعه، وهو «قلبه». فإنّ طريق الإنسان إلى الله بوصفه حقيقة مطلقة، من وجهة نظر القرآن الكريم، هو الجذب القلبي والإقناع العقلي معاً. تلك الرؤية التي تعتبر الأساس الفكري للغزالي، ويحاول عثمان إثبات أنها الرؤية التي يتبناها القرآن، ومن ثمّ الغزالي، حول ماهية الإنسان.

إنّ للإنسان من وجهة نظر القرآن نزوعاً شديداً نحو أكمل الغايات، وهي معرفة الله تعالى وأفعاله والتسليم مقابل الإرادة الإلهية، وذلك من جهة تكوينه الفطري، ومن جهة أخرى فإنه يواجه موانع في داخله تحول دون وصوله لهذه الغاية، وتتمثل بالغضب والشهوة والتكبر. ويعتقد عثمان أنّ الغزالي استطاع ببراعة أن يحلل التدافع والنزاع بين تلك النزعات الموجودة في الإنسان، ويقدم الحل الناجع لها، وهذا ما يظهر من مؤلفات الغزالي، لأنه يبدأ خطاه في مسيره الفكري و الروحي بالشك في جميع اعتقاداته حتى يصل الى المعرفة اليقينية (والتي يجد فيها الإنسان كماله النهائي)، و يعد هذا التعارض ـ

من وجهة نظره ـ مانعاً مهماً في هذا الطريق.

ولذا يضطر الغزالي إلى البحث العميق في ماهية الإنسان ومعرفته، وهذا ما يستلزم في النهاية الاهتمام بأهم المسائل التي تكوّن نظامه المعرفي، واكتشاف القصور الذاتي للعقل كأداة للمعرفة، وإدراك أهمية القلب باعتباره المركز الأساسي لكافة المعارف البشرية، والتوصل إلى أنّ هذه المعرفة اليقينية لا توجد إلاّ في خفايا القلب (أو الجانب الروحي منه، يعني الروح)، والتي تعتبر أهم اكتشافاته. ويعتقد أنّ الوصول الى المعرفة اليقينية، وإن كانت تبدأ باكتساب المعارف التجريبية والعقلية، يرتبط بأكثر أجزاء الإنسان خفاءً، وهو الروح. فالإنسان إنما يتمكن بالتجربة الروحية، التي تتم بواسطة معرفة القلب، من الوصول إلى ذلك التصوير الذي يعتبر انعكاساً للأوصاف الإلهية من جهة، وانعكاساً لأفعال النفس من جهة أخرى.

وبعبارة أخرى: إن معرفة الله وصفاته ترتبط مباشرة بمعرفة الإنسان لنفسه بصورة تامة. وهذا لا يتحقق إلا باكتساب العلم بتهذيب النفس (للسيطرة على انشغالات القلب وقصرها على هدفه الأساسي) من جهة، وعدم الانفكاك بين هاتين الجهتين في عملية كسب المعرفة اليقينية، وهي المحور الرئيسي في النظرية المعرفية للغزالي، التي حاول عثمان توضيحها مع ما يرتبط بها من المسائل في فصول كتابه.

ففي الفصل الأول من الكتاب المعنون بـ«البحث عن الحقيقة» يبتدئ بعرض تصور عن فلسفة النفس عند الغزالي. ويرى عثمان أنّه بالرغم من أن همّ الغزالي الأول هو الجهة العملية والأخلاقية للإنسان إلا أن الالتفات إلى أن الإنسان كلٌّ لا تتجزأ أبعاده المختلفة، ولذا فهو مضطر للبحث حول المسائل المعرفية والقوانين الناظرة إلى المجال المعرفي أيضاً وهذا ما مكّنه من التوصل إلى فلسفة نفسية متكاملة، وجديرة بالاهتمام، تغطي الجوانب الإنسانية المختلفة. وعليه فالنظام الفكري الفلسفي للغزالي يشتمل من حيث الأجزاء على أنظمة مختلفة في عدة مجالات. وعلى حد تعبير عثمان فإن فلسفة الغزالي تهتم بالدرجة الأولى بالنظام المعرفي الشامل الذي يدرس الأدوات المعرفية والقوانين الحاكمة على الذهن؛ والنظام الميتافيزيقي الذي تتجلى فيه وحدة الموجودات تحت الوحدة الإلهية المطلقة؛ بالإضافة إلى ذلك يعرض نظاماً من الفلسفة الأخلاقية يعرض فيه فضائل

النفس ورذائلها وكيفية الوصول إلى استكمال النفس؛ ومن جهة أخرى فإنه يشتمل على برنامجٍ تعليميٍّ يأخذ بنظر الاعتبار المراحل المختلفة لتكامل القوى البشرية ونموها وهدايتها بما يناسبها من المعرفة؛ ويشتمل أيضاً على منظومة من علم السياسة وفلسفة التاريخ، يبحث فيها عن المسائل المتعلقة بالمجتمع البشري، وهو لا يرى انفصالاً حدياً بين المجالات المعرفية المختلفة؛ لأن هدف الفرد في ذلك الفكر ومسؤوليته أمرٌ واحدٌ، فكل فردٍ مسؤول وحده أمام الله، وتتبع مسؤولياته الأخرى من هذه المسؤولية. وترتبط مسؤوليات كل فرد أيضاً بكل جوانب حياته، ولذلك تعتبر جميع تصرفاته تصرفات أخلاقية في الأصل، وبناء على ذلك يشير عثمان إلى أنّ الغزالي كان يريد الإجابة عن السؤال: من هو المؤمن الصالح؟ فأجاب عن أسئلة عديدة أخرى أيضاً، ولذا أدى إلى ذلك تكوين رؤية كونية شاملة في نظره تطرح فيها المسائل المتعلقة بالمعرفة البشرية، وماهية الإنسان، والإمكانات المختلفة في مسيره الأنفسي، وارتباطه بالعالم الخارجي. وفي الحقيقة؛ وبتركيز ذهن الغزالي على كيفية تبديل الإيمان إلى يقين معرفي، فإنه لابد أن يدقق في ماهية المعرفة، وأدوات المعرفة الإنسانية، وميزان قدراته المعرفية، وتوصّل إلى كيفية بناء الإنسان لإيمانه على أشد المباني الباطنية أصالةً.

وكذلك كان الغزالي ـ استيحاءً من الحديث النبوي المشهور: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصّرانه، أو يمجّسانه» ـ حريصاً على فهم الطبيعة الإنسانية الأولى، والفطرة الصافية، والميل الذاتي للبحث عن الله ومعرفته، وكيف ينحرف الإنسان عن جوهر طبيعته ويقع في سبل الانحراف عن كماله الحقيقي. وبناء على ذلك يلجأ الغزالي للبحث عن ماهية المعرفة وقابلية الإنسان بصفته عارفاً من جهة، وإلى التحليل العميق في الأبعاد المختلفة لشخصية الإنسان، واكتشاف تلك الفطرة الأصلية التي يجب أن يبنى عليها مسيره الاستكمالي، ويقوم بذلك بالتأمل الباطني و بدراسة الأساليب الفكرية الموجودة في عصره. والنقطة الجديرة بالاهتمام، ويؤكد عليها الكاتب عثمان هنا، أنه من المسلمات الثابتة لدى المفكرين المسلمين، ومنهم: الغزالي، أنّ نظرة المفكر المسلم لمسألة المعرفة أنها ليست غاية بذاتها، بل هي وسيلة للوصول إلى السعادة، وأن إمكان تحصيل المعرفة أمر يقيني، وأن القرآن والسنة يُجسّدان الحقيقة، ويتكفّلان بيان

أصول السعادة وحتى المعرفة، قبل أن يدعوانه إلى الإبداع والتجدد بعيداً عن ذلك المجال، هذه النظرة تقوده إلى الحركة باتجاه رفع المستوى المعرفي واستكمال النفس؛ للغور أكثر في حقائق القرآن والسنة. وعليه فبالرغم من تقديم الغزالي أيضاً - كما يقول عثمان - نظريات بديعة ومهمة في مسألة المعرفة إلا أن أهميتها كانت بالنسبة له محصورة في بيان المسائل المتعلقة بالسعادة.

وبناء على ذلك فلابد من الالتفات إلى أنّ القرآن والسنة هما مبنى الحركة نحو الكمال، وكذلك هما غايته، وكما أنّهما يحويان أصول الحركة نحو الكمال فهما يعدّان ثمرة هذه الحركة، والذي يحدث في البين هو سير كمالي يظهر من باطن الإنسان.

والكلام الذي يذكره عثمان في شرح هذا البحث، وضمن تعريفه بالأسس الفكرية للغزالي، يحكي النظم الفكرية القائمة في مجتمعه والمسائل المعرفية الأساسية التي كان على الغزالي أن يتصدى لها في تلك الأجواء. وكذلك عندما يطرح عثمان كيفية السير الفكري للغزالي بعد فترة الشك والتحول الفكري والمعنوي الذي مرّ به فإنه يبين كيف يتوصل الغزالي إلى الأصول التي لابد لطالب المعرفة من الاعتماد عليها في بحثه. ويوضّح أيضاً كيف أن التجارب الشخصية للغزالي عن وجود الله، وإمكان هدايته المباشرة، طمأنته، وكشفت أنّ العقل ليس الأداة الوحيدة أو المثالية التي يجب الاعتماد عليها لطلب المعرفة، ولا سيما إدراك الحقائق الدينية. ومن وجهة نظره فإنّ هذه الحقائق في النهاية تبنى على مرتبة وراء العقل الإنساني، وهي تلك المرتبة التي يمكن فيها الاتصال بالوحي الإلهي. ويرى الكاتب أنّ الغزالي بعد تحوله توصل إلى ملاكاتٍ تمكّن بواسطتها من تمحيص النظم الفكرية الموجودة في عصره. والأمر الذي كان الغزالي يهتم به هو القوى المعرفية التي يستند إليها كل واحد من هذه الأنظمة الفكرية، والقصور الذاتي في كل واحدة من تلك القوى، وهل نستطيع أن نعرف الله بواسطتها أو لا؟ وتبعاً لذلك التمحيص يتوصل الغزالي للمنزلة الحقيقية لعلم الكلام المدرسي والفلسفة، ويركّز على طريقة المتصوّفة في كشف الحقائق، حتى يكتشف أن البحث عن الحقيقة ليس الفحص الناظر إلى التدقيق العقلي؛ لأجل التمييز بين الخطأ و الصواب فحسب، بل إنّه عملية لا

تنفك عن التغيُّر والتحوُّل الأخلاقي.

أما الفصل الثاني في الكتاب، وهو بعنوان «العقل و الوحي»، فيرسم النظام المعرفي للغزالي، و يختار عثمان عنوان «نظرية المعرفة النبوية» لنظرية الغزالي المعرفية، ويبيِّن أن الإنسان ـ من وجهة نظر الغزالي ـ يستطيع فقط في مستوى النبوة أن يصل الى المعرفة اليقينية. وهذا المستوى هو مستوى المكاشفة أو المعرفة العرفانية أو المعرفة الشخصية، وتحصل الحقيقة بالمباشرة وبلا واسطة في نهاية السير الذي يتزامن فيه التعليم وتهذيب النفس.

ويشير هذا الكلام إلى أن هذا المستوى من المعرفة فوق القواعد العقلية؛ ولذا لا تستوعبه الألفاظ، ويكون نقل هذه المعرفة إلى آخر أمراً غير ممكن. ولهذا فهو يستطيع أن يبين الطريق بحيث يتمكن السالك من الوصول إلى هذه المرتبة من المعرفة، وهذا المسمى بـ«علم المعاملة» مبني على تحصيل العلم من جهة، ورفع ما يجعل الروح في حجاب من جهة أخرى، وبعبارة أخرى: إنه يقدم «علم المعاملة» كطريقة للتوصل إلى علم المكاشفة، ويسوق طالب الحقيقة إلى حيث تتبدل جميع العناصر المكونة للمعرفة في شخصيته إلى كلٍّ لا يقبل التجزئة، والموضوع المهم الذي تكفَّله هذا الفصل هو بيان العلاقة العميقة بين الأبعاد المختلفة للمعرفة الإنسانية. ويُبرز هذا الموضوع ـ بعد طرح مسألة أنّ علم المعاملة هو السبيل لكسب علم المكاشفة ـ عدم إمكانية الوصول إلى ذلك الأمر المهم بدون الارتباط بتلك المرتبة من المعرفة التي يعتبرها الغزالي المرتبة الوحيدة للوصول إلى المعرفة اليقينية. وعلى هذا الأساس وجب أن يكون علم المعاملة ناشئاً من علم المكاشفة، ولكن كيف يكون هذا العلم وسيلة للوصول إلى معرفة تنشأ من نفس ذاك العلم؟ الجواب عن ذلك السؤال يحكي أحد الأسرار الكبيرة الناظرة إلى طبيعة البشر وسيره الأنفسي، وعليه تبنى النظرية المعرفية للغزالي. فمن وجهة نظر الغزالي لابد أن تبدأ حركة طالب المعرفة على أساس نتائج علم المكاشفة، وتكون نهايتها عند ذلك المستوى أيضاً. أما بداية الحركة فهي الموضع الذي يمكن اعتباره ثمرة مكاشفة النبي، كما بيَّنه الله تعالى، أي الوحي، فالوحي عبارة عن التعبير اللفظي الإلهي لإيصال الرسالة الإلهية إلى البشر، والتي تظهر للنبي في مرتبة الكشف. ويشرع طالب المعرفة ـ بعد طيّه

للمراحل الابتدائية للوثوق بصدق الوحي ـ بالاعتماد على أصول يقدمها له الوحي، إلا أنه يتقدم في مسلكه و بتحصيل لوازم هذا السير في علم المعاملة فانه يصل بالتدريج إلى مستوى من المعرفة، وهي المعرفة الشخصية، وتلقي المعارف بلا واسطة. وهذه اللوازم هي تحصيل المعارف التي تكتسب عن طريق العقل والقرآن والسنة (وبعبارة الغزالي: العلوم العقلية أو الدينية أو الشرعية)، وهي أيضاً المسير الذي ينظّم الأبعاد الروحية المختلفة، ويلتفت إلى كل جزء من وجوده بمقدار لزومه في سيره المعرفي. وعندها إذا توصل طالب المعرفة إلى هكذا مكسب مهم يمكنه الوقوع في معرض النفحات الإلهية، بحيث يستطيع من خلال الإلهام أن تتكشف له الحقائق.

وهذه اللوازم، وهي لوازم لا تنفك عن بعضها في هذا المسير، لا يوصل أيٌّ منها الفرد إلى مطلوبه، فالإنسان يتقدم نحو أعلى مستويات المعرفة بحركة متعددة الأبعاد.

ومن خلال البحث الدقيق الذي يعرضه عثمان عن هذا المسير تحل كثير من الإبهامات والتناقضات الظاهرية التي تبدو في النظرية المعرفية للغزالي، ويستقر كل عنصر في مكانه المحدد.

وتبنى هذه النظرية على رؤية الغزالي حول مصير الإنسان، وتبدأ المراتب المعرفية للإنسان من الحواس، ثم مستوى التمييز والعقل والفكر، وأخيراً النبوة. وبحسب الغزالي فإن كل مستوى معرفي مبنيٌّ في نفس الإنسان، ومن جهة أخرى مبني على ذلك الارتباط المجموعي للموجودات المتعلقة بذلك المبنى. فالحواس بالموجودات المحسوسة (وكل حس بطائفة من المحسوسات)، وقوة التمييز والعقل والفكر، وفي النهاية (الروح النبوية)، كل منها ترتبط بسنخ من الموجودات، وهذه المرحلة الأخيرة هي التي تعرف الإنسان بالغيب والموجودات الباطنية التي تعتبر غير موجودة من وجهة نظر سائر المراتب المعرفية للإنسان. هذه المرتبة يمكن الوصول إليها في طبيعة جميع البشر، مع تفاوت أن بعضهم، وهم الأنبياء، مكلَّفٌ بأداء واجبات لم تطلب من غيرهم.

والأمر المثير للاهتمام أن السير الاستكمالي للنفس عند عثمان، بناءً على رؤية الغزالي، يعني المراحل التي يطويها الإنسان لكي يكتسب المعرفة من جهة، ويصل إلى نمو باطني من جهة أخرى، وهذا هو الموضوع الذي سيبحث في الفصل الثالث. أما الذي

سيتبيَّن في هذا الفصل (الفصل الثاني) فهو استناد مسير اكتساب المعرفة إلى قابلية صاحب المعرفة، والتي تبنى على الارتباط العميق بين جميع أجزاء الشخصية الإنسانية. ويتضح من هذه الدراسة أن ما يُعرف بأدوات المعرفة، ومنها: الذهن، ليست منفصلة عن كل الشخصية، ولا يمكن اعتبارها بمثابة قوى المعرفة، أو الأدوات التي ينحصر فيها تأمين الارتباط بالواقع، منفصلة عن بقية الشخصية. وكل الجوانب الأخرى للشخصية، ماعدا القوى المعرفية، أي العادات والميول والعواطف والخصائص الشخصية والأهداف والعلائق الشخصية كلها، دخيلة في عملية المعرفة.

ولهذا فإن الإنسان ـ من وجهة نظر الغزالي ـ؛ بكونه صاحب معرفة، موجود يرتبط فهمه بصورة مباشرة بوضعه الوجودي، وهذا الوضع الوجودي يتناظر مع مرحلة سيره الشخصي التي هو فيها. وكل مرحلة هي انعكاس للقدرات المعرفية للشخص وعاداته وأهدافه وكيفية التوازن الذي حققه بين الأبعاد المختلفة لشخصيته.

وقد طرح عثمان في ختام الفصل الثاني، وقبل الدخول في بحث السير الشخصي والمعرفي للإنسان في الفصل الثالث، إجابات لعدة أسئلة أساسية تنشأ من الطرح المعرفي للغزالي.

فيعرض في الجواب الأول كيفية تبيين الحقائق في الشرع المقدس من وجهة نظر الغزالي، وذلك بملاحظة أنّ الغزالي يعتبر المكاشفة أعلى مرتبة من مراتب المعرفة، وأن هذا المستوى لا تسعه الألفاظ، ومن جهة أخرى فإنه يعتبر القرآن والسنة تبلورٌ للحقيقة في مرتبة المكاشفة للنبي ﷺ. وفي هذا البحث يوضح أنّ بعض الحقائق الواردة على لسان الشرع هو على مستوى الظاهر، وبعضها الآخر هو على مستوى الباطن، وهذا ما أدى إلى أن نضطر للتأويل لفهم لسان الشرع في الموارد التي لا يتمكن الظاهر من كشف الحقيقة المستترة وراءه. ولكن برأي الغزالي فإنّ هذا التأويل لا يتم إلا من قبل الذين وصلوا إلى الحقائق بنور اليقين وفي مرتبة الكشف. ويرجع عثمان وجهة نظر الغزالي هذه إلى نظريته المعرفية، ويشير إلى أنّ الفرد ما لم يكن موفَّقاً في مسيره المعرفي في كافة الأبعاد لا يتمكن من الفهم الصحيح للحقائق، حتى في الموارد التي وردت في قالب الألفاظ.

والسؤال الثاني يرتبط بمصدر تمييز الحسن والقبح من وجهة نظر الغزالي، أي هل

يعتقد الغزالي بقدرة العقل على إدراك حسن الأفعال وقبحها بدون الاعتماد على الوحي أو لا؟

فيشرح عثمان في هذا البحث كيف أنّ الغزالي لا يعتبر الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للأفعال، بل إنه وصفٌ عرضيٌّ لها، ويرى أنّ المنافع والمصالح الشخصية هي الأساس في نسبة الحسن والقبح للأفعال من قبل البشر. وبرأي الغزالي فإنّ الأفعال ليس لها حسن وقبح في ذاتها، ولهذا السبب تتصف في الموارد المختلفة بصور مختلفة من الحسن والقبح. ولذا يعتقد أنه لا يوجد اتفاق عام على الحسن والقبح في الأفعال بصورة مطلقة، ولا على أنّ المعرفة بحسن وقبح الأفعال معرفة عقلية ضرورية. لكن الذي يثير الانتباه في هذا الرأي، ويسعى عثمان إلى تقديم توضيح جيد عنه، هو أنّ تشخيص الحسن والقبح يعتمد على المنافع الشخصية للفرد أكثر من اعتماده على العقل الإنساني، وبحسب تعبير عثمان فإن ما اهتم به الغزالي في مسألة الحسن والقبح هو سيكولوجيا الموجود البشري، لا المنطق الموجود فيه، ويبين الغزالي في بحثه كيف أنّ الوهم يحرف تشخيص الفرد لتأثره بالرغبات الشخصية. ولهذا يعتبر الغزالي أن مصدر الحكم هو الشرع، لا العقل؛ لأنه يعتقد أنّ التشخيص الصحيح للحسن والقبح إنما يصبح ممكناً في حال المكاشفة فحسب. والحقيقة أنه في ذلك المستوى من المعرفة ينتفي احتمال تأثير الرغبات الشخصية والنزعات النفسانية في إدراك الواقع، أما في المستويات الأخرى ـ غير مستوى المكاشفة ـ فلا يمكن نفي احتمال ذلك التأثير، و لا سيما إذا عرفنا أنّ العثور على النزعات الناشئة من المنافع الشخصية في غاية الصعوبة؛ بسبب لطافتها. ولهذا السبب لا بد أن نعترف أنّ الغزالي لا يرى العقل غير المهذّب قادراً على درك الملاكات الحقيقية للحسن والقبح، ويعتبر أن المصدر الوحيد المؤهَّل لهذا التشخيص هو «الشرع» أو «مرتبة الوحي» أو «مستوى المعرفة النبوية».

ويعود عثمان للإجابة عن سؤال آخر يرجع إلى منزلة الفقه من وجهة نظر الغزالي، ويقع الفقه الذي يشغل مساحة ضيقة من الأفعال الإنسانية ـ من وجهة نظر الغزالي ـ ضمن العلوم الدنيوية التي لا تسع جميع أبعاد الحياة البشرية، بينما تشتمل رؤية المعرفة العرفانية كافة الأفعال الإنسانية في الحياة، من حيث استكمالها النفسي والسلوك الأخلاقي، لا

لبسط العدالة في المجتمع فحسب، التي تعتبر هدفاً من وجهة نظر فقهية لهؤلاء، بل لخدمة أهداف سامية جداً؛ لأنها في الحقيقة البعد الضروري لضبط النفس، وهي الأصل في البحث عن الحقيقة.

وينهي عثمان هذا الفصل بالإشارة إلى مسألة وصف الغزالي لمذهب فكريٍّ أو مجموعة بأنهم على حق أو باطل. ويبين هذا الموضوع بقوله: إنّه بناءً على رأي الغزالي لا يتمكن أحد ـ ما عدا الله تعالى ـ من الحكم بالقطع واليقين حول الإيمان الواقعي للناس، ويؤكد على أنّ من خصائص الإسلام وجود العلاقة المباشرة بين الله تعالى وبين خلقه، ويخالف بشدة ادّعاء شخص أو جماعة أن الحقيقة منحصرةٌ فيهم. ثم يوضِّح الحد الأقل من لوازم الإيمان من وجهة نظر الغزالي، ويقول: إنّه بالاستناد إلى اعتقاد أهل البصيرة القائل: إنّ رحمة الله تعالى سبقت غضبه، فإنّ جمع الإيمان والعمل الصالح يعتبر الملاك في الأمل بالنجاة.

وفي الفصل الثالث، وهو بعنوان «النمو في الطبيعة الإنسانية والمعرفة»، حيث يفسر الغزالي الآية: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ في رسالة قصيرة بعنوان «المضنون الصغير»، يشير الغزالي إلى المبدأ الفاعلي والقابلي لخلقة الإنسان، يعني الفيض الإلهي وحصول الاستعداد في المادة، ويتعرض لبيان التركيب الخاص للروح والجسم، ومجيء الإنسان للأرض، وعلى ضوء ذلك فهو يرى أن للروح المتعلقة بعالم الأمر، لا عالم الخلق، تكليفاً ذاتياً، وهو عبارة عن معرفة الله ومعرفة أفعاله. وهذا التكليف، الذي يعتبر بمثابة أمانة يجب عليه أداؤها في ظل الارتباط القائم بين الروح والجسد؛ لكي تتمكن الروح من السير في عوالم الوجود ،ومنها: عالم المادة، يمكن القيام به. وحينئذٍ فإنّ هذا التركيب بين الروح والجسد يؤدي إلى أمور كثيرة حول مصير الإنسان، ينقِّب عنها الغزالي في أبحاثه، وإحدى هذه المسائل التي يسبِّبها هذا التركيب نزول الروح إلى الأرض، رغم أنها متعلِّقة بعالم الأمر، إنّ تعلق الروح بعالم الأمر يؤدي إلى أنها تكون في شوق دائم واضطراب للعودة إلى ذلك العالم، وهذا الشعور يوجد فيها رغبة لمعرفة الحقيقة، وبعبارة أخرى: إنّ الشوق الذي يشعر به الإنسان لإدراك الحقيقة وكسب المعرفة يعود إلى ذلك الشوق الذاتي للعودة إلى مبدئه. ولما كان تحصيل هذه الغاية، أي تحصيل

المعرفة بالله وأفعاله، ملازماً لكسب المعرفة بكافة عوالم الوجود وجب الشروع من التعرف على عالم المادة، أو عالم الظواهر، و من ثمّ عدم التوقف في ذلك المستوى من المعرفة، والتقدم في المسير المعرفي إلى أفعال الله. وفي رأي الغزالي كلما ازداد مقدار معرفة الفرد تزداد معرفته في ما يخص الأفعال الإلهية، ولذا تزداد معرفته بالله تعالى، وبهذا النحو يقترب من غايته النهائية وسعادته.

ولكن من جهة أخرى فإنّ هذا التركيب بين الروح والجسد، ومجيء الإنسان إلى الأرض، يؤدي إلى المواجهة مع أبعاده الوجودية المتنوعة. إنّ تعدد أبعاد الإنسان، والتعارض الواقع بينها في وجوده، موضوع مهم يلعب دوراً مهماً في كيفية طي الإنسان لمسيره المعرفي. إذا لوحظت الأبعاد المختلفة للوجود الانساني واقتضاءاتها، بدون الالتفات إلى ارتباطها مع كل الوجود الإنساني، تطرح ـ كما يقول عثمان ـ مسألة ابتلاء الإنسان، أي إلى أي مقدار يشتغل الإنسان بكل واحدة منها؟ وكيف يمكن لهذا الاشتغال أن يلحظ بنحو مستقل وبدون ملاحظة ارتباط كل واحد من الأبعاد مع شخصية الفرد بصورة عامة؟ أما إذا لوحظت كلٌّ من هذه الأبعاد المختلفة بدقة مع الارتباط التام بالدور الذي يمكن أن تؤديه كلٌّ منها في استكمال النفس الإنسانية فهنا تبرز أهمية وضرورة تهذيب النفس والسيطرة الأخلاقية عليها؛ لأنه في هذا البحث يعرف دور كل واحد من هذه الأبعاد في نيل الكمال، وما هي غايته النهائية. ومن وجهة نظر الغزالي فإنّ هذا البحث يبين لنا ما هي الفلسفة الوجودية لكلِّ واحدٍ من أجزاء التركيب الوجودي للإنسان، ولذا يتضح في هذا البحث أن الإنسان لا ينبغي له أن يكبت أياً من أبعاده الوجودية، بل يجب أن يفهم بدقة كيف يمكن لكل واحد من هذه الأبعاد أن يساهم في تطوير مسيره الكمالي. وبعد ذلك البحث يتجه عثمان إلى البحث عن غايات الإنسان الحقيقية، وما هو الذاتي في الإنسان؟ وكيف يتم إشباعه؟ ويشير إلى أنّ ذاتي الإنسان في رأي الغزالي هو بعده الذي يكسب به المعرفة، وأما سائر أبعاده فإنما تكون موفّقة في حالة قيامها بدورها في خدمة البعد الذاتي.

وبعبارة أخرى: يحاول عثمان ـ بلحاظ تركيب الإنسان من روح وجسد ـ بيان البعد الذي تعود إليه ذات الإنسان من أبعاده الوجودية، ويشير في كلامه إلى أن تركيب الروح

والجسد يبحث في كلمات الغزالي تحت عنوان (النفس)، لكن الاستعمالات المختلفة للنفس في كلمات الغزالي ربما أربكت الباحث عن مقصود الغزالي في هذا الموضوع.

ولكنه يعتقد أننا إذا درسنا هذه الاستعمالات بملاحظة مجموع النظام الفكري للغزالي لتمكنا من معرفة النظرة الواقعية للغزالي، ووفقاً لكلامه فإنّ المهم هو أنّ الغزالي يرى أن البناء الحقيقي للإنسان يرجع إلى روحه أو إلى ذلك البعد المكتسب للمعرفة، ولا يؤدي ذلك إلى اضطراب في كتاباته. ويعتقد أنّ الروح هي التي تشرق في الجسد، وكنتيجة لذلك، فبالإضافة إلى الصفات الذاتية للإنسان النابعة من روحه تظهر فيه صفات تشبه الحيوانات والنباتات. والمهم هو إدراك التمايز بين الصفات الذاتية للإنسان و الصفات العارضة عليه، لكي نتمكن من فهم المحرك الأصلي لحركة الإنسان، وعلى أساسها نفهم جوانبه الأخرى.

ولكي يوضح عثمان هذا الموضوع يشرع في بيان معاني المفردات التي تستعمل في الثقافة الإسلامية، وبالتالي في مؤلفات الغزالي، مشيرة بنحو ما إلى البعد الروحي للإنسان. مع تذكيره بأنّ ماهية الروح - من وجهة نظر الغزالي - لا يمكن إدراكها في غير مقام المكاشفة، ولهذا فلا يمكن تقديم شرح يبين ماهيتها، وإنما يُكتفى ببيان بعض الإشعارات في علم المعاملة.

والمفردات المتعلقة هي عبارة عن أربع كلمات: (قلب)، (روح)، (نفس)، و(عقل). يقول عثمان: يشير القلب في الأدبيات الإسلامية - وفي مؤلفات الغزالي - إلى أكثر الأشياء خفاءً وواقعية، أو أعمق أسس الطبيعة المعرفية للإنسان، وغالباً ما يعبر عنه في القرآن والأحاديث بـ (مركز المعرفة). فالقلب بحسب هذه الرؤية ليس محلاً للعواطف، بل هو مرتبط بها، وبالذات في البعد المرتبط بالحاجات الجسدية. ويشير القلب في آثار الغزالي إلى تلك (اللطيفة الربانية) أو (الروح) المرافقة للجسم وحل في القلب الجسماني.

وفي رأيه فإنّ القلب هو الجزء الذي يخاطب ويعاقب من الإنسان، وإنما تتحقق سعادته ورضاه في القرب من الله تعالى وطاعته والشقاء في سخطه وغضبه، فالقلب هو الذي يطيع، وهو الذي يعصي، وبتبعه تقوم الأعضاء الأخرى بأفعالها المناسبة.

وتستعمل لفظة (روح) للإشارة إلى تلك اللطيفة الربانية، وهي أيضاً تحل في القلب

الجسماني، لكن بعث الحياة في الجسم على عاتق الروح، أي إن الروح كالشمعة التي يسري نورها في كل الجسم، وتنشر الحياة فيه، و(الروح) في ذاتها هي تلك اللطيفة الإلهية حصراً، وأقوى أدوات المعرفة، والتي إذا تخلصت من كافة المعلومات الظاهرية تؤدي إلى بوارق الرؤية الصافية.

أما (النفس) في العربية فتستعمل في الغالب بمعنى التنفس، الحياة، أو الشهوات والعلائق الدنيوية، وفي مؤلفات الغزالي تستعمل بمعنيين: **الأول**: المركب من القوى الغضبية والشهوية في الإنسان؛ **والثاني**: هو التلك (اللطيفة الربانية)، والحال أنّ الوضع الوجودي للشخص بالفعل يشير إلى أنه حاكٍ عن ارتباط القلب بالشهوات والوضع الخاص لتلك (اللطيفة) في تلك الأحوال، بمعنى أنه يمكن القول: إنّ النفس، وحسب ما ورد في القرآن، إما أن تكون في حالة (النفس المطمئنة)، وفي هذه الحالة يكون كل وجودها وقفاً لمعرفة الله وأداء أمانته، ولا يسبب الغضب والشهوات ؛ وإما أن تكون في حالة (النفس اللوامة)، وهي الحالة التي لا زالت النفس فيها في صراع مع الغضب والشهوات، ولم تصل إلى الاطمئنان التام؛ وإما أن تكون النفس في حالة (النفس الأمارة)، وهي حالة النفس الخاضعة للغضب والشهوات، وتشتغل بأهداف غير الأهداف الناظرة إلى (الأمانة)، والقلب والعقل واقعان في خدمة تلك الأهداف.

وأما العقل الذي له معانٍ كثيرة فيستعمل في آثار الغزالي بمعنيين: **الأول**: وهو ما يحصل المعرفة، وهو بهذا المعنى يشير إلى تلك اللطيفة؛ **والثاني**: نفس المعرفة التي حصل عليها الفرد بالفعل، وفي هذا المعنى يكون القلب تعبيراً عن المعرفة التي محلها القلب، وماهيتها تعيّن إلى حدٍ كبير عن طريق حالة النفس، أي المعرفة الحاكية عن مرتبة سير شخصية الفرد ونوعه.

ومن ثمّ يلخِّص عثمان نظرية الغزالي في هذا البحث بالقول: من وجهة نظر الغزالي فإن قدرة الإنسان على كسب المعرفة تقع في الروح، وللروح ارتباط خاص بالقلب، حيث يرتبط بالجسم؛ ولهذا يمكن القول: إنّ القدرة على كسب المعرفة عند الإنسان تقع في القلب حال حياته. والمعرفة والتجارب التي يكتسبها القلب تأخذ اسم العقل، ويقع نوع العقل إلى حدٍّ كبير تحت تأثير العلاقة المتبادلة بين القلب والغضب والشهوات. ويعكس

هذا العقل، بالإضافة إلى هذه الروابط، حالة الروح في الجسم بالفعل، ووجهة سيرها أيضاً الذي تعبر عنه لفظة (نفس).

وبهدف بيان نوع الارتباط القائم بين الروح والجسد، وضمن إشارة عثمان إلى نقاط الارتباط الجسدي التي تمثل كل واحدة منها علاقة خاصة للأبعاد ما وراء الجسدية (القلب والروح مع القلب المادي، النفس مع الجسم وحاجاته، العقل مع مادة المعرفة بالفعل) يطرح موضوع (جنود العقل) من وجهة نظر الغزالي، ويوضح الغزالي، بالتركيز على هذا البحث من جهة، علاقة القلب بعامة أبعاد شخصية الفرد، ويشير إلى أنّ فهم التعارض والنزاع الذي يحدث بين الأبعاد المختلفة لوجود الإنسان يسوق الفرد إلى كسب معرفة أكبر بالنسبة إلى طبيعته وكيفية تجلي مسير نمو شخصيته. ومن جهة أخرى فإنه ـ وعن طريق التشابه بين ارتباط القلب مع الأبعاد المختلفة للشخصية وارتباط الله وعماله في العالم ـ يعرّف طريقاً لكسب معرفة أكمل بالأفعال الإلهية.

يعرض الغزالي في بحث جنود القلب علاقة القلب بالجسم من حيث ارتباطها بسلامة أو حياة الجسم من جهة، ومن جهة أخرى بالاستعدادات التي يتمتع بها القلب، والتي تكون بمنزلة عماله لكي يتمكن من إيصال الفرد إلى ما هو مرتبط بحيثيته الذاتية. وفي القسم الأول يبين الغزالي علاقة القلب بالجسم في ثلاثة محاور: **الأول**: إنّ القلب يحاول جلب ما يحتاجه البدن بواسطة الإرادة، وإبعاد ما هو مضرٌّ له (والذي يظهر في إطار الغضب والشهوة)؛ **الثاني**: إنّ القلب يحرك الجسم والأعضاء بالقدرة لكي تعمل لتحقيق الأهداف المتقدمة؛ **الثالث**: إنه يتوصل إلى الإدراك الحسي عن طريق إدراك المحسوسات كي يستفيد منها في سبيل حياة الجسم.

لكن نظراً إلى أنّ الحيثية الذاتية للإنسان هي كسبه للمعرفة، أي هي القابلية للمعرفة بالله وأفعاله، فمن اللازم أن يستعمل القلب جهده لاستقرار هذا البعد. ويسمي الغزالي تلك الحيثية المعرفية للإنسان، أو قابلية كسب المعرفة فيه، بـ (الباعث الديني)، ويسمي الميول التي تمنع من تحقق هذه الحيثية بـ (الهوى)، ويقول: إنّ القلب يستعين بأمرين لتغلب الباعث الديني في مقابل الهوى: **الأول**: المعرفة؛ **والثاني**: الإرادة. وتختلف هذه المعرفة والإرادة عن المعرفة والإرادة التي تستعمل لحفظ حياة الجسم. المعرفة والإرادة التي هي من

جنود العقل (في مقابل جنود الهوى) عبارة عن المعرفة العقلانية والإرادة المنبعثة منها؛ بهدف تنفيذ أوامر العقل، وعندها يختار الفرد بالاعتماد على عقله أفضل إمكان بين الإمكانات المختلفة، ويتحرك لتحقيقه. وكلما تمكن الفرد من رفع مستوى هذه المعرفة والإرادة كلما تقدم أكثر في سيره الاستكمالي وتحقيق الكمال المتعلق بحيثه الذاتي.

وقبل أن يتوسع عثمان في هذا الموضوع؛ وبهدف إتمام هذا البحث، يتصدى لبحث دقيق هو كيفية تأثُّر القلب بالخواطر الملكية والشيطانية، ويبين كيف تستطيع هذه الخواطر أن تقود فكر وإرادة الفرد إلى جهة خاصة. وفي الحقيقة فإنه يشرح في البحث السابق الأرضية النفسية التي يمكن أن تساعد أو تمنع الحركة الاستكمالية للنفس، ويؤكد في هذا البحث على المحركات الخارجية التي توجه حركة النفس نحو جهة بعينها. يقول في هذا البحث: إنّ خواطر الفرد إما أن تدعوه إلى الخير، ويسمى الإلهام؛ أو يسوقه إلى الشر، ويسمى الوسواس. ويرى الغزالي أنّ منشأ الإلهام هو المَلَك، ومنشأ الوسواس هو الشيطان. وإذا كان القلب مستعداً للإلهام فقد وفِّق؛ وإذا كان مستعداً لقبول الوسواس فقد غوى.

والمهم في هذا البحث هو اهتمام الغزالي بالبحث عن مسألة أن ميل الإنسان إلى كلٍّ من هذه الخواطر منوطٌ باختياره، أيّ طريق يختار وسط النزاع بين الهوى والدافع الديني. فإذا كان الفرد مستسلماً لغضبه وشهواته فقد هيأ الأرضية لغلبة الشيطان. وفي هذه الحالة فإن أبعاد شخصيته، حتى عقله، تقع تأثير وساوس الشيطان وحالات القلب. أما إذا استقام في مقابل أهوائه، وسعى في السيطرة على شهواته وغضبه، فقد استطاع تهيئة الأرضية للإلهام، وجعلها في معرض معرفة الذات، ولهذا جعل أبعاد شخصيته، ومنها: العقل، في مسير التقدم نحو الكمال.

المسألة المهمة التي يطرحها عثمان هنا هي صعوبة تمييز الخواطر الشيطانية من الخواطر الملكية. ويعتقد الغزالي أن الفرد لا يستطيع في كثير من الأوقات أن يميز ماهية الخواطر بسهولة. ولهذا فلابد له ـ وبدقه كاملة، وبصدق تام، وبعيداً عن أي نوع من الخداع ـ أن يفحص عن ماهية دوافعه وخواطره، ويسعى من خلال هذا الفحص الدقيق والصادق إلى تمكين القلب من الخلاص الكامل من موانع الحقيقة.

ويحظى بحث العلاقة بين الروح والجسد وتأثيراتهما المتبادلة بتفصيل أكثر من قبل عثمان، ثم يبين وجهة نظر الغزالي بأن تأثيرات الجسم على الروح بعد تجاوزها مستوى الارتباط بين هذين تنفذ إلى عمق الروح، وتصبح جزءاً من صبغة شخصية الفرد، وتترك تلك الصبغة أيضاً تأثيرها في نوعية وكيفية الحالات التي لها جنبة ظاهرية، وتتجلى في علاقة الروح بالجسد. وعلى هذا الأساس يشرع الغزالي في بيان دور العبادات في التطهير، ويسترسل حتى في بحث التأثيرات المتبادلة للروح والجسد في تكوّن أفكار الإنسان. وفي رأيه فإنّ الانغماس في الحاجات الجسدية يؤثر على أسلوب تفكير الإنسان، كما أنّ إشباعها المتعادل يفتح له الطريق الصحيح للتفكير.

ومن المواضيع المهمة الأخرى التي تطرح بتتبع هذا البحث، ويتعرض لها في الفصل الرابع، بحث اختيار الإنسان وحريته. وهذا الموضوع يرتبط بشكل لطيف بموضوع تكون الشخصية الإنسانية، ويقدم عثمان عنه تقريراً بديعاً، فيشير كيف أن حرية الفرد، من وجهة نظر الغزالي، ترتبط مباشرة بنوع شخصيته التي تحوي الصفات التي يمكن أن تعين مقدار وقوع الفرد تحت سيطرة العوامل التي يمكنها تقييد حريته. كلما كانت شخصية الفرد أكثر رشداً وذات فضائل أكثر فإنّ ميزان معرفته يصبح أكبر بالنسبة إلى إمكاناته ومحدوديات أطرافه، ويحصل للفرد إشراف أكبر على العوامل المؤثرة في تقييده. وفي هذه الحالة يدرك ما لكل شيء حوله أو في داخله من تأثير في وصوله إلى سعادته. و تشير هذه النظرية إلى كيفية وقوع الارتباط الكامل من جهة الوصول إلى الحرية والاختيار الحقيقي، ونيل الفرد للمعرفة بالسير الذي تطويه شخصيته.

أما الفصل الرابع، وهو من الفصول المهمة في الكتاب، والمعنون بـ (مفهوم التوحيد)، فيرتبط بالنقطة الرئيسة في النظام الفكري للغزالي وتحليلها. و برأي عثمان فإن أصل التوحيد هو ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة والأخلاق و علم النفس والفكر الاجتماعي والسياسي للغزالي، وإن دوره في النظام الفكري للغزالي بحيث إنه يربط كل أجزائه مع بعضها في وحدة، في نفس الوقت الذي يبرر كل واحد منها.

ويذكّر عثمان في بداية الفصل بالمحاور الأساسية لفكر الغزالي في باب المعرفة والتعليم، وجعلها الممهدة لبحثه الرئيسي. ويحاول في هذا القسم بحث محورين أساسيين

حول رؤية الغزالي في باب التعليم بنحو خاص والمعرفة بنحو عام، ويتجه لتبيين مركز النظام الفكري للغزالي، أي التوحيد، على ضوء ما تقدم في الفصول السابقة. والمحوران اللذان يبحثان هنا هما: اعتقاد الغزالي قصور اللغة في نقل الحقيقة؛ والقصور الموجود في فهم وقابلية المخاطبين أو طالبي الحقيقة. وعلى هذا الأساس يوضح عثمان أن الغزالي يعتبر ـ أولاً ـ الشرع جسراً لملء الفراغ بين التجربة العادية للأفراد وبين الحقيقة؛ لأن الشرع بيان لغوي للحقيقة، واللغة ذاتها نابعة من التجارب العادية للبشر. ولهذا فمن جهةٍ يستطيع الذين هم في المستوى المتعارف بلحاظ الفهم والمعرفة أن يدركوا تجسم الحقيقة في قالب اللغة الشرعية، ولو أنهم فهموا من الكلمات ذلك المعنى المتعارف، ومن جهة أخرى فإنهم إذا أرادوا الوصول إلى نفس الحقيقة والمعرفة اليقينية أمكنهم؛ بالاعتماد على التعاليم الشرعية والمعارف العقلية وطي مسير استكمال النفس، أن يعبروا من القالب الظاهري للغة الشرع إلى معانيه الباطنية، والوصول إلى ذلك المستوى الذي تنزل منه الشرع. وهنا يستطيع الوصول إلى مستوى البصيرة، ويتمكن في الحقيقة من رؤية الحقائق المخفية في لسان الشرع.

وثانياً: يتوصل الغزالي إلى حقيقة مهمة أخرى من خلال التبيين الذي يقدمه في هذا البحث، وهو أنّه بالرغم من اللغة والمعارف التي تُضمَّن في قالب اللغة هناك أمارات وعلامات للوصول إلى الحقيقة، إلا أنها يمكن أن تصبح حجباً كبيرة على طريق الحقيقة أيضاً. وكل تأكيد الغزالي في هذا البحث على مسألة أن الحقيقة والمعرفة اليقينية لا تحيط بها اللغة. وهذه المعرفة، كما تقدم، معرفة مباشرة وشخصية، ولهذا لابد من الانتباه إلى أنّ كافة المعارف التي تصب في قوالب لغوية معارف نسبية أو جزئية. وهذه المعارف إنما يمكنها عرض الجانب العقلاني والتجريبي للواقع، لكن الغزالي يعتقد أنّ هذه المعنويات للواقع لا يمكن فهمها إلا بشكل مباشر.

وعلى هذا الأساس يقصر الغزالي كل ما يمكن تعلمه بميدان علم المعاملة، وأما ما يرتبط بمجال المكاشفة فإنه يوكله إلى كسب المعارف اللازمة لطالب الحقيقة لكي يستطيع التوصل إليه بنفسه. ولهذا يمكن العثور على موارد كثيرة في مؤلّفاته يعرض فيها توضيحاً للموضوع الذي يرتبط بمجال علم المكاشفة، وبعد ذلك يمتنع عن البيان التام

للمسألة، ويكتفي بإشارات تنفع طالب الحقيقة.

ويصرِّح الغزالي بهذا الرأي في بحث معرفة الله تعالى وصفاته، فيمتنع في بحث معرفة الله تعالى وصفاته عن البرهنة على ذلك، إلا في الحالات التي تكون البراهين والاستدلالات في إطار حفظ اعتقاد عامة الناس وإبطال شبهات المخالفين. فمن وجهة نظره لا يمكن للبراهين والاستدلالات العقلية أن تكون مولِّدة للمعرفة في مجال الحقائق المعنوية، بل إنها ومن خلال بعض الدلالات تحفظ طالب الحقيقة من اليأس عن طلب الحقيقة، وتقوي مبانيه الفكرية. وعليه إذا تصوَّر طالب الحقيقة أنّ البراهين العقلية يمكن أن توصله إلى الحقيقة بنحو مُرْضٍ فقد واجه الجانب الخطر.

إنّ فهم الواقع بشكل مباشر يرتبط ـ من وجهة نظر الغزالي ـ بتحصيل الاستعداد لذلك في طالب الحقيقة، وإنما يمكن اكتساب ذلك الاستعداد في حالة التقدم في المسير التكاملي للنفس وكسب الفضائل الأخلاقية وتخلية القلب، الذي هو مركز المعرفة، من الرذائل.

ويكمل عثمان توضيح هذا البحث ببيان النظرية التي يتبناها الغزالي في باب الإيمان، لأن الغزالي يبين بنحو واضح في بحوثه عن الإيمان كيف يبتني التوصل إلى المعرفة اليقينية على حيثيات ثلاث: العلم؛ والحال؛ والعقل، أي ما لم تتناسق المجالات المختلفة لنفس الإنسان في اتجاه واحد لا يمكن لفرد الوصول إلى المعرفة اليقينية. ومن وجهة نظر الغزالي فإنّ اليقين في المسائل المتعلقة بالإيمان إلهامٌ شخصيٌّ يحصل عن طريق كسب العلم، واكتساب الكيفيات التي تناسبه في القلب، والأعمال والسلوك المناسب لها.

وبملاحظة رؤية الغزالي حول إدراك الواقع يطرح عثمان نظاماً من قبل الغزالي يمكنه من جهة أن يتضمن المحور السابق (القصور اللغوي وطلب المعرفة)، ومن جهة أخرى يسوق طالب المعرفة نحو غاية تقع فيها المعرفة الحقيقية. ويؤسِّس هذا النظام على مبنى أصل التوحيد لكي يُعيِّن اتجاه حركته ويكون نقطة لانطلاقه. فالصفات الإلهية ـ من وجهة نظر الغزالي ـ ولا سيما التوحيد، يجب أن تكون مسيطرة على سفر استكمال النفس من أوله إلى آخره. وفي الحقيقة فإن طالب المعرفة يشرع بحركته بالاعتماد على

المباني العقلية والإيمانية بالنسبة إلى أصل التوحيد، لكنه يترقى باتجاه هيمنة (سيطرة) الله على كل الوجود، ويشاهد وحدة أجزاء العالم مع تجربة الوحدة في داخله التي تحصل في نهاية سير نفسه الاستكمالي. في هذا النظام تظهر له كل واحدة من المجالات المختلفة للمعرفة شطراً من الحقيقة، وترتبط مع بعضها، وهذا الارتباط المتناسق، مع كون كلٌّ في محله، فهي يُهيِّء لفهم أفضل للطالب.

يمكن لمعرفة الوجود عند الغزالي أن تُوجهنا إلى التناظر بين بحثه المعرفي والوجودي. يقول عثمان، في بيان الغزالي للوجود: إن ما ندركه، من وجهة نظره، من العالم بحواسنا ومعرفتنا العقلية تتنزل من المرتبة المعنوية (التي هي تجلي الإرادة الإلهية) إلى مرتبة اللوح المحفوظ، ثم الى مرتبة الفعلية، التي تشتمل على البعد الظاهري والبعد الباطني،ويسع البعد الظاهري والبعد الباطني فعلية العالم من أدنى الوجودات الجسمانية إلى أعلى الوجودات المعنوية، وبناءً على ذلك فلا تشكل مرتبتين مستقلتين فقط. و في رأي الغزالي فإنّ لكل موجود في العالم الظاهر تجسُّماً معنوياً في عالم الباطن، ولذا تظهر كل الموجودات، حتى المادية والظاهرية، جانباً معنوياً من الفعلية؟. وبعبارة أخرى: إنّ أصغر موجود، بحسب التصور الذي يقدمه الغزالي عن العالم، هو تجلي الإرادة والتدبير والحكمة الإلهية، ولهذا يتجلى بعدها المعنوي، وهو عبارة عن معناها في العالم. ويدرك هذا البعد ـ برأي الغزالي ـ بالقلب. وعليه فمن كان يريد الوصول إلى المعرفة اليقينية إنما يصل إليها بعد أن يصل إلى ذلك البعد المعنوي لكل موجود، حيث يجد الموجودات مرتبطة مع بعضها في مجموعة منسجمة، وعندها يتمكن في هذا التصور من فهم كيف أنّ كل الوجود يعمل في ظهور الموجود أو الحادث بمثابة شرط ضروري. وهذا فهم مبنيٌّ على رؤية أنّ كل شيء في العالم ينتهي إلى الحكمة والتدبير الإلهي، ولذا يعلم أهل البصيرة أنه ليس في العالم من عبثٍ.

وتظهر هذه الرؤية في نظرية العلّية عند الغزالي. يرى الغزالي ـ كما يقول عثمان ـ أن كل ظاهرة أو موجود مرتبطٌ ضرورةً بسلسلة معقدة من الشرائط. ومن وجهة نظره فإننا عندما نعتبر شيئاً علة لشيء آخر فقد لاحظنا هذه العليّة فقط من منظار ضيّق، وهو الارتباط الظاهري بين الموجودين، دون النسيج المعقد من الشروط التي أدت إلى تحقق ذلك

الموجود. إن رؤية كل هذه الشروط في النسيج المنسجم المعقد لكل الوجود، الواقعة بحسب السنة الإلهية وعلى مبنى (الحق)، إنما تتحقق في مرتبة المعرفة الصوفية أو المعرفة النبوية (مرتبة المكاشفة).

معرفة الوجود بمنزلة تجلي الإرادة، بالرغم من كونه سيراً نحو معرفة الله تعالى، إلا أنّ هذه المعرفة ـ وحسب كلام عثمان ـ لا يمكنها لوحدها أن توصل الإنسان إلى معرفة كاملة بالله. وباعتقاده فإن الخطوة المهمة الأخرى التي يجب أن يخطوها الفرد مبنيةٌ على اعتقاد الغزالي أنه لابُدّ للإنسان لمعرفة أي شيء أنْ يكون له دالٌّ عليه في داخله، ولا يمكن للإنسان التعرف على شيء لا توجد له علامة دالة عليه في نفسه. وبناءً على ذلك ففي معرفة الله لابد للإنسان من البحث عن شيء في نفسه يهديه إلى معرفة الله.

ولهذا السبب فإن عثمان في هذا الموضع يركّز بحثه على العثور على تلك الحيثية في وجود الإنسان التي يمكن أن ترشده إلى الله، ويبني هذا البحث على هذه المسألة المهمة، وهي أنّ سير الانسان نحو الله تعالى هو بالذات سيره باتجاه الكشف التام لنفسه، ويتوصل في هذا البحث إلى أن في النفس الإنسانية حيثية يمكن اعتبارها مغايرة لسائر أبعاده الوجودية إلى حدٍّ ما، وكأنها آمرةٌ أو حاكمةٌ على سائر الأبعاد، ولها من الخصائص ما يميِّزها عن غيرها، وإن كانت في المراحل الابتدائية لسير النفس لا تتمايز كثيراً عن الأبعاد الأخرى، لكن يتضح في المراحل المتقدمة أنّ ما يرضي تلك الحيثية يختلف عما يرضي سائر أبعاد الوجود الانساني، وتظهر منها خصائص لا تشابه خصائص الأبعاد الأخرى. ومن أمثلة ذلك: قابلية اكتساب المعرفة، والنزوع إلى الخلود، ورغبتها بالتعظيم، وحب التسلط على الأشياء والأشخاص، والانتقام، والعفو، والحب، والبغض، ونحوها. ومن هنا إذا وصلت تلك الخصائص إلى مرحلة الكمال فإن الفرد يشعر بها في نفسه بوضوح أكثر. وهذه الحيثية ـ من وجهة نظر الغزالي ـ هي (روحنا). ومن وجهة نظر الغزالي فإن هذه هي الخطوة التي يجب طيها في سبيل المعرفة التامة لله؛ أي معرفة الذات والصفات الإلهية عن طريق النظر والتأمل في ذات وصفات النفس، ومعرفة كيفية حاكمية الله على العالم من خلال التأمل في كيفية حاكمية الروح على سائر أبعاد الوجود الإنساني.

وبذلك فإنّ الموضوع المهم الذي يتضح هنا أنّ مقدار معرفة الإنسان بالله وصفاته تتناسب مع مقدار سيره لاستكمال نفسه، وفي النتيجة فإنها تطوى بمقدار معرفته بأبعاده الوجودية وانكشاف ذاته. ولهذا فإنّ ما يفهم من الصفات الإلهية، في مرتبة الفهم المتعارف من المعرفة، محاطٌ بأنواع القيود ودلالات العوام، والحال أن هذا الفهم في مرتبة المكاشفة قد تخلص من جميع تلك الدلالات، وبني على أعمق التجارب الخفية للروح. ولكن، من وجهة نظر الغزالي، فإن أعلى مراتب معرفة الله تكون أيضاً محدودة بمقدار الفهم الإنساني، وعلى أية حال فلا يمكن لأحد أيضاً ـ إلا الله ـ أن يعرف الذات الإلهية بصورة كاملة.

إنّ بحث التناظر بين انكشاف النفس الإنسانية مع سيرها التكاملي وتقدمها في المسير المعرفي هو بحث مهم يؤكد عليه عثمان هنا كثيراً بناءً على الأبحاث السابقة، ويوضّح أن الوصول الى أعلى المراحل المعرفية ـ برأي الغزالي ـ يتيسر بالعبور من المراحل المختلفة في مسير تكامل النفس. وكل مرتبة من هذا المسير هي مقتضى تحصيل المعرفة بالنفس في تلك المرتبة من جهة، واكتساب المعرفة بالوجود في تلك المرتبة من جهة أخرى. لذا تعتبر تجربة كل واحدة من هذه المراتب ضرورية في هذا السير؛ للوصول إلى المراتب التالية، والبقاء في نفس المرتبة والاشتغال باقتضاءاتها عيناً تخلف عن الوصول إلى المراتب التالية.

وعلى ضوء ذلك فالشخص الذي لا يلتفت إلى أنّ كل واحدة من هذه المراحل ضرورية للوصول إلى المراحل التالية يبتلي في كل مرحلة منها بعادات أو اشتغالات تمنعه عن كسب المعرفة الأعلى بنفسه، ومن ثم بالوجود أيضاً. وبناءً على ذلك فالعجيب أنّ القلب لابد من تطهيره دائماً في هذا المسير من تلك الأمور التي مكّنته من تحصيل المعرفة؛ لكي يتمكن أيضاً من رؤية ما يعرض في اللوح المحفوظ، ويعرف ذاته وصفاته الذاتية لمعرفة الله تعالى. والمقصود بذلك أنّ المعارف الحسية والعقلية التي تساعد كل منها الشخص في كسب المعرفة بالوجود هي فقط مراحل للعبور والوصول إلى المراحل المعرفية الأعلى. وعندما يتمكن القلب من إدراك المعارف عن طريق الحواس والعقل، وبالتركيز على نفسه، يتمكن من إدراك نفسه المنفردة، وهذا الأمر يستلزم تطهير النفس من

المعارف السابقة، ويستطيع التوصل إلى خصائصه المختصة به، والتي ترشده إلى الله. وبسبب أن كل أداة معرفية للإنسان - برأي الغزالي - تكشف عن تلك المرتبة من الوجود التي تقع في مجال قدرتها فإنّ التعرف على أرقى مراتب الوجود تتم بواسطة أرقى حيثيات الوجود الانساني. وفي هذه النظرية تؤدي كل من الأدوات المعرفية للإنسان التي تظهر بموازاة سيره النفساني دور المهد لظهور وبلوغ الأدوات التالية، إلى الحد الذي يتمكن الإنسان معه من الوصول إلى المجال المعرفي الذي يمكن معه أن يعرف ذاته، وينال المعرفة اليقينية من خلال العبور من المعارف النسبية والجزئية. وعلى هذا المنوال فإنّ طبيعة الإنسان - في رأي الغزالي - قد خلقت بحيث تتمكن من تجربة كل سلسلة الموجودات، ومعرفتها من أظهرها إلى أخفاها، ذلك السير الذي يطويه في فهم الحقائق، ومقارناً مع تقدم شخصيته نحو الوحدة يترقى أكثر.

ترقي الإنسان في الفهم، مقارناً للسير الذي يوجه شخصيته نحو الوحدة، موضوع مهم يفيدنا رؤية عميقة حول مسألة اختيار الإنسان. ينكر الغزالي أصل العلّيّة وإحلال أصل التوحيد ومفهوم الحق، ويدعي أنه لا يمكن لشيء أن يكون في الزمان والوضع الذي هو فيه بدون أن تلحظ كل حياة العالم، وفقاً للعلم والارادة الإلهية، باعتبارها شروطاً ضروريةً لأجل تحققه. وعلى ضوء ذلك فإن فهم أي شيء في عالم الوجود يعني فهم كافة ظروف ظهوره، والعلاقات التي تربطه مع سائر الموجودات، وفهم معناها في كل الوجود. وفي هذه النظرية يتعين كل فعل اختياري يصدر من الإنسان بناءً على كل شخصيته، وسائر العوامل المؤثرة على سيره ونوع تعقله وفهمه، والتي تدل بدورها على مقدار التناسق بين الأبعاد المختلفة لشخصيته، وعلى خصائصه وأفكاره وأهدافه في مرحلة خاصة من سيره الأنفسي الذي هو فيه، وبناءً على الظروف الخارجية والعوامل الأخرى. و يعتبر مستوى الفهم أهم تلك الشروط. وإن الشعور بالترديد والشك، الذي يطرأ على الفرد عند انتخاب أحد الأمور الممكنة من بين مجموعة إمكانات متعددة، يرتبط بميزان فهمه. ولذا فإنّ اختيار الفرد ومقدار حريته يرتبط بالكامل بكيفية فهمه، بحيث إنه - من وجهة نظر الغزالي - إذا حصل للفرد مستوى من استكمال النفس، بحيث تكون أبعاده المختلفة خاضعة لقلبه، فإنه يتمكن، وبفهم الظروف الخارجية ونسبتها إليه،

ودورها الذي تؤديه في وصوله إلى أهدافه، من القيام بالفعل الذي يوافق رغباته. إنّ إهمال حالة الشخص واختياره باعتبارهما جزءاً من العالم يؤدي إلى إهمال سلسلة الشروط الداخلة في صدور الفعل من الشخص، وغفلة الفرد عن التأثير الذي تتركه الأبعاد المختلفة لشخصيته في قراراته وصدور أفعاله، ولذا يبيّن مسألة اختيار الإنسان من نافذة فهمه. ولهذا السبب فإنّ عثمان يعتبر جواب الغزالي على مسألة الاختيار منوطاً بموقفه الذي ينظر منه إلى تلك المسائل.

ومن وجهة نظر توحيدية فإنّ كل ما في العالم يحدث تحت الإرادة الإلهية المطلقة، ولا يمكن لحاظ شيء في العالم بدون ملاحظة كافة الشروط المؤثرة في حدوثه. لذا فإنّ الفرد الإنساني أيضاً جزء من الحالة العامة التي هو فيها، ويمكن فقط عن طريق فهم النسبة إلى هذا الكل، والنسبة إلى أهدافه، ودور كل شيء في التوصل إليها، ومن بين كافة الظروف التي تعيِّن أفعاله، أن يكون شرطاً أساسياً، وبالتالي مختاراً.

أما إذا نُظر إلى المسألة من زاوية الفرد المحدودة، بدون ملاحظة كافة شروط تحقق الفعل، فيبدو أنّ الإنسان مختار، وبعبارة عثمان: فمن هذا المنظار تكتسب الطاعة والمعصية معناهما، وإلا فمن وجهة النظر السابقة لا معنى لطاعة أحد سوى الله، وبنفس الكيفية تفقد المعصية مفهومها؛ لأنه لا يبقى شيء في ذلك التصوير ما عدا الله تعالى يمكن إطاعته، ولا يبقى للتخلف عن أوامر الله معنى. وإذا لاحظنا المسألة من حيث الغاية النهائية للإنسان فينبغي القول: إن مقدار حرية الإنسان يرتبط بكيفية ومقدار سيره النفساني، والذي يشير بالتالي إلى كيفية ومقدار معرفته.

وبعد تبيين هذه المسألة يطرح عثمان عدة موضوعات أخرى في نهاية هذا الفصل، تبعاً للأبحاث التي تعرض لها.

وأحد هذه الموضوعات المطروحة على ضوء آراء مباني الغزالي هو قصور الفهم البشري وقصور اللغة في نقل الحقيقة، وهي عبارة عن النزاعات التي تحدث بين البشر حول الحقيقة. فمن وجهة نظره إنّ أعلى درجات التوافق التي يمكن أن تحصل بين البشر لا تتجاوز مستوى علم المعاملة الذي تصب الحقيقة فيه في قالب الألفاظ.

وبعبارة أخرى: لما كان الناس ينظرون إلى كل شيء على ضوء سيرهم الأنفسي،

ولا يكتمل إدراك أي شخص بالنسبة إلى أي شيء إلا إذا نظر إليه من منظار توحيدي، وأيضاً لما كان من المتعذّر تجلّي الحقيقة بنحو كامل في قالب الألفاظ؛ لهذا لم يَزَلْ النزاع قائماً بينهم على فحوى الحقيقة.

ولهذا، ما لم يتمكن الناس من تبديل نظرتهم إلى نظرة توحيدية شاملة يستطيعون بواسطتها وضع كل شيء في موضعه، وكشف الارتباط الصحيح بينها، يبقى النزاع بينهم قائماً حول ماهية الحقيقة. وبناء على ذلك فمن وجهة نظر الغزالي، ونظراً للقصور الملاحظ في رؤية أغلب الناس، لا ينبغي لفرد أو طائفة أن يجبروا الآخرين على القبول بوجهة نظرهم لا غير. وهذه المسألة في رأيه، بالإضافة إلى السبب المتقدم، ترتبط باستكبار هؤلاء أيضاً، وفي هذه الحالة يجعل من ذهنه المعيار لفهم الآخرين، ويعتبر الحقيقة مختصة به.

وآخر الموضوعات التي يطرحها عثمان في هذا الفصل هو العلاقة التي كان الغزالي يراها بين غايات الإنسان ومقدار معرفته. وإن الالتفات إلى هذه العلاقة يمثل الأساس لفلسفة دينية، والتي تعطي ـ بتعبير عثمان ـ معياراً تصنَّف على ضوئه ـ في رأي الغزالي ـ الأديان والأنظمة الفلسفية والأفراد. وعلى هذا الأساس يبين عثمان وجهة نظر الغزالي المهمة حول الغاية التي يختارها الإنسان في حياته، وأثرها المباشر على مقدار ونوع معرفته وقيمه وعاداته والخصوصيات التي تتركها، ومن جهة أخرى فإن لكيفية سيره الأنفسي تأثير في تعيين تلك الغايات أيضاً، وإنما تحصل أعلى مراتب استكمال النفس ومستويات الفهم والتكوين الأخلاقي عن طريق التسليم الكامل والواعي لله فقط.

ويطرح عثمان مباحث الفصل الخامس من كتابه حول محور نظرية الغزالي في خصوص ماهية الإنسان، من حيث نزعاته الدنيوية، والدور الذي تؤديه تلك النزعات في ما يتعلق بمعارفه، والتصور الذي يقدمه في هذا الشأن بناءً على الارتباط الاضطراري للفرد مع أبناء نوعه في المجتمع. وكذلك يبحث احتمال تعارض نزعات الإنسان الدنيوية مع غايته النهائية، ويقدم تحليلاً نفسياً عن الحالة التي تحصل لقلب الإنسان في توجهه للدنيا من جهة، وتوجهه إلى الآخرة من جهة أخرى.

فمن وجهة نظر الغزالي، يعتبر قلب الإنسان محلاً لتلاقي الرغبات التي تعمل على

رفع حاجاته الجسدية، ومن جهة أخرى لابد من كسب التجربة والمعرفة للوصول إلى السعادة. فهو يعتقد أنّ الإنسان؛ لأجل الوصول إلى السعادة، يجب أن يجتهد في ضبط نفسه والسيطرة على أفعاله، بحيث يكون قيامه بالأمور لدورها في تحصيل سعادته فقط.

ويسعى عثمان بطرحه تلك المسألة للإشارة إلى جعل الغزالي محورية السعادة للإنسان مبنىً لتكوين نظامه القيمي من بين الأمور التي يتعرض لها. إنّ الأفعال التي يقوم بها الإنسان، من وجهة نظر الغزالي، إما دنيوية خالصة؛ وإما أخروية خالصة؛ وإما دنيوية من حيث وأخروية من حيث آخر. والمهم أن يتمكن الإنسان من القيام بأفعال لها تأثير إيجابي في تحقيق سعادته، ولهذا يجب أن يسخر أفعاله الدنيوية في هذا الاتجاه أيضاً.

ويحاول عثمان بجعل هذا البحث محوراً لهذا الفصل تبيين الأبعاد المختلفة لأفعال الإنسان الدنيوية في رؤية الغزالي، ولاسيما عندما تتخذ هذه الأفعال صيغة حاجات متنوعة، وتظهر للإنسان في إطار اجتماعي. وضمن إشارة عثمان إلى أبحاث الغزالي حول كيفية تكون المجتمع البشري وتطوره يقول: إنّ الغزالي يقدم نظريته حول توسع المجتمع البشري، ويعرض لطالب الحقيقة الأصول اللازمة للحركة في مسير كسب المعرفة، فالمجتمع في رأيه طريق لإشباع حاجات الإنسان الفردية، ويطرح أمامه أيضاً مسائل جديدة من حيث سيره الأنفسي.

وعندما يولد الفرد في مجتمعٍ يرى نفسه في مواجهة أهداف ومطالب، بحيث إذا التفت إليها في مسألة سعادته يدرك أنه من اللازم عليه تقييمها على أساس الدور الذي تضطلع به في وصوله إلى السعادة.

يجب أن تجد كل الحرف والصنائع والمشاغل الاجتماعية والحاجات التي تبرز لكونه في المجتمع مكانها في نظامٍ منسجمٍ.

والنكتة المهمة التي يتعرض لها عثمان هنا أن الأهداف والمطالب التي يختارها الناس في المجتمعات المختلفة يمكن أن لا تتشابه، إلا أنها بعينها تحكي عن وجود ميول ونزعات عند البشر. وبعبارة أخرى: ليست الأهداف، ولا المطالب في المجتمعات، بل تلك الأمور التي جعلت الناس تعتبرها أهدافاً مطلوبة لهم، يمكن أن تكشف عن الأبعاد

الذاتية من الكيان الإنساني، ولهذا تجبره لكي يكتشف الذاتيات التي تهديه إلى غايته النهائية وتلك التي تمنعه من الالتفات إليها، ويسعى على هذا الأساس لتنظيم مقدار التفاته إلى الأمور الموجودة في المجتمع.

وهنا إذا لاحظنا تلك المسألة نظراً لوضع الفرد في ابتداء سيره الأنفسي فإنّ المسألة تتعقد أكثر، لأنّ الميول الشهوية والغضب والتكبر تظهر في الإنسان قبل ميله القلبي لكسب المعرفة؛ يعني في الوقت الذي لم يكتسب القلب المعرفة اللازمة لكي يدرك وفق أي معيارٍ يجب عليه السير نحو سعادته، ولم يكتسب تلك الإرادة القوية التي تمكنه من السيطرة على الأمور التي تمنعه من كسب المعرفة. وفي هذه الحالة فإن وضع الفرد يتأثر الى حدٍّ كبيرٍ بوضع المجتمع والنماذج المشاهدة فيه. وبناء على ذلك لابد للفرد من التمييز بصورة إجمالية بين ما هو ضروري لسعادته وبين ما ليس بضروري، وهذا التوجه العام يمكن أن يكون له دورٌ إيجابيٌّ ومؤثّرٌ في حركته.

ويبيِّن عثمان في هذا الموضع تقسيمات الأشياء من وجهة نظر الغزالي؛ لكي ترشد طالب المعرفة في سلسلة المراتب القيمية التي يجعلها الغزالي، مع تذكيره بأنّ الغزالي في هذا التقييم يميِّز الأمور بالاعتماد على حياة الإنسان بمنزلة كُلٍّ واحدٍ؛ لأنّ لكل شيء، بغض النظر عن القيمة التي يمكن أن تكون له بذاته، قيمة خاصة بالنظر إلى كل حياة الإنسان، وحتى بالنظر إلى كل حياة العالم. وهذا المنظر له أهميته الكبيرة في السير الاستكمالي للإنسان.

وإذا استطاع الإنسان، في رأي الغزالي، أن يفهم الدور الوجودي لكل شيء في نظام الوجودي (الذي نُظِّم على أساس الحق) تمكَّن من المعرفة بأنّ الله تعالى جعل أهدافاً متعددةً في كل شيء ولو صغيراً في الوجود، سواء كان في داخل الإنسان أم خارجه. إنّ إدراك تلك الأهداف والحكم، وإدراك الدور الحقيقي لكل شيء في الوجود من قِبل الإنسان، هو ما يفعله ذو البصيرة، والذي يوصله إلى مقام التسليم والطاعة الحقيقية.

وفي الحقيقة إنّ هكذا إنسان سيجعل حياته في نفس ذلك المسير الذي يريده الله تعالى؛ وينتفع من الأشياء في ما يريده الله؛ ويجعل كل شيء في نفسه في موضعه الذي خلقه الله لأجله. وبهذا تحصل للإنسان بصيرة بحيث يرى على أساسها خلقة كل موجود

وأن كل بعد من ذات الإنسان ضروري. وفي تلك الرؤية يكون حتى لشهوة وغضب الإنسان واستكباره دور إيجابي في سيره أيضاً.

وليس للإنسان - باعتقاد الغزالي - الحق بكبح أيّ بُعْد من أبعاده الوجودية. وحتى الانفعالات الاعتيادية للبشر يمكنها في اعتقاده أن تصبح تجارب تعين الإنسان على تحصيل المعرفة بالله. فالفرد الذي يجرب الشوق والمحبة وغيرها من مشاعر الإنسان الاعتيادية يمكنه العبور بذلك الفهم وتلك المشاعر إلى مستوى أعلى من المعرفة بالنسبة لله.

وفي تبيين أكثر لنظرية الغزالي القائلة بلزوم تنظيم متعلقات علائق الإنسان ونشاطاته بناء على أثرها في سعادته يحلّل عثمان مسألة الحب في الإنسان، ويشير إلى الحدّ الذي ترتبط به علاقة الإنسان بالأشياء المختلفة بمعرفته، ومقدار ونوع اللذة التي يحصل عليها، وإلى أي حدٍ ترتبط هذه المسألة بمحبته لذاته وكماله. ولكي يتمكن الفرد من إضفاء الصحة على علائقه بالأمور المختلفة فمن اللازم جعلها حول محور محبة الله.

إنّ (محبة الله)، وكذلك (أصل التوحيد) في المعرفة، ترتب العلائق و النزعات الإنسانية من وجهة نظر الغزالي، وتعطي الفرد ملاكاً يدرك على أساسه إلى أيّ حدٍّ ينبغي له أن يشتغل بالأمور المختلفة. وإن كل ما من شأنه المنع من محبة الله أو التعارض معها فلابد من طرحه جانباً، أو انشغال القلب به إلى حدٍّ يساعده في الوصول إلى الدرجات العالية من المحبة الإلهية.

والملاك الآخر الذي يساعد الإنسان - بنظر الغزالي - في تقييم الأشياء هو الالتفات إلى حالة القلب بالاعتماد على (لحظة الموت)، تلك اللحظة الفاصلة التي تميِّز بين حالتين للقلب؛ ناظر في أحدها إلى الدنيا؛ وناظر في الأخرى إلى الآخرة، بل يمكنه أن يشخص أي الأمور مطلوبة للقلب بالذات، والتي تعمل بمنزلة ملاك يلحظ الأمور على ضوء قيمتها. إنَّ الموت، من وجهة نظر الغزالي، لحظة في المستقبل، يستطيع الإنسان نظراً إلى مراحل المختلفة في سيره الأنفسي أن يراها بقلبه قبل وقوعها، ويدرك قيمة كل شيء بحسب الدور الذي يمكن أن يكون له. وما يبقى في القلب بعد الموت هو العلم والعمل (أو المعرفة

والفعل)، يعني ذلك المستوى من الرقي الذي حصل للقلب بالاستناد إلى علمه وعمله في الدنيا. وعلى هذا الأساس تتعيَّن قيمة الأشياء نظراً لما ستكون عليه حالة القلب في الآخرة، وهذه المسألة ترجع مباشرة إلى دافع الفرد للقيام بأي عمل. إنّ القيام بأي عمل، حتى اكتساب المعرفة، بدافعين مختلفين يترك تأثيرين متفاوتين في كيفية نمو القلب، بل إنّ الاختلاف في الدافع يؤدي إلى اختلاف نوع وميزان المعرفة في الحالتين المكتسبتين.

وينهي عثمان الفصل الخامس بعرض الأصول الفكرية للغزالي في باب المجتمع البشري، وجذورها في القرآن. ويشير بناءً على ذلك إلى أنّ المجتمع البشري، الذي يعتبر جزءاً من العالم بمنزلة كلٍّ واحد من وجهة نظر الغزالي، هو بنفسه كلٌّ تحكمه وحدة. ويتضح من كلامه كيف يجري الله تعالى حكمته بواسطة عمّال في الكون، وبنحو خاص في المجتمع البشري.

ويرى عثمان أنّ من اللازم على مفكّري المسلمين أن يدركوا كيف تتجلى حكمة الله تعالى في حياة النوع البشري بمثابة كلٍّ واحد. إنّ اختلاف الأفراد والمجتمعات، و نجاح وإخفاق الأمم المختلفة، والتاريخ، والأنماط المتنوعة للحياة على الأرض، وهداية الله للأمم، كلها أصول تشير إلى كيفية تدبير وحاكمية الله تعالى على المجتمع البشري. ويمكن لفهم هذه الأصول أن يساعد الإنسان في مسيرة التغيير والارتقاء بمجتمعه، ويساعده من جهة أخرى في مسيرة سيره الأنفسي. إنّ هذا الفهم والمعرفة ـ وكما تقدم ـ تمنح الفرد حرية العمل. وبعبارة أخرى: لابد للفرد في أي مجتمع كان أن ينظم كيفية سيره الأنفسي من خلال فهم الأصول الحاكمة على ذلك المجتمع، وبإدراك الشروط الموجودة، ومعرفة ظروفه.

وبذلك يشرح عثمان ـ بناء على رؤية الغزالي ـ ماهية الإنسان نظراً للمسير الذي لابد أن يطويه كل شخص منفرداً من جهة، ويتابع هذا البحث نظراً لوقوع كل فرد إلى جانب سائر أفراد المجتمع من جهة أخرى. ويعتقد أن إحدى الخصائص الأساسية للإسلام هي الجمع بين النظرتين الفردية والمجتمعية للإنسان، فالشخص من جهةٍ مسؤول بمفرده عن سيره الأنفسي، وهو المسؤول المباشر عنه أمام الله تعالى، ومن جهة أخرى فإن الفرد جزء من النسيج الاجتماعي، و يقع ضمن الأصول التي تحكمه، ويقوم المجتمع بدور تنظيمي،

لا دور إجباري.

ويعرض عثمان في أثناء هذا الفصل ترجمة إنكليزية لقسم من كتاب (مذمة الدنيا) من كتاب «إحياء علوم الدين»، للغزالي، ويشرح مقصوده من (الدنيا)، وارتباط الإنسان بها وتأثيرها في سيره النفساني، ويجعلها تكملة لمباحث الفصل الخامس من كتابه.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك :...

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : ....ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي :.........................

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد **١٠٠ دولار** ☐ للمؤسسات **٢٠٠ دولار** (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢.٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th5 YEAR – NO. 17-18 , Winter & Spring 1431 - 2010

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net